ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

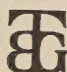
FR. VON BEZOLD · G. DEHIO · A. DOPSCH
H. FINKE · K. HAMPE · FR. KERN · O. LAUFFER
C. NEUMANN · A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

17

SIEBZEHNTER BAND



1 9 2 7

LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

Mit Genehmigung der
B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart
veranstalteter Nachdruck
KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Printed in U. S. A.

INHALT

AUFSÄTZE

MISZELLE

LITERATURBERICHTE



GEORG STEINHAUSEN

zum 2. Juni 1926.

Das „Archiv für Kulturgeschichte" kann den 60. Geburtstag seines Begründers und Herausgebers nicht unerwähnt vorübergehen lassen. Freunde und Fachgenossen haben sich vereint, dieses Heft als Festgabe zum Zeichen des Dankes und der Anerkennung hinausgehen zu lassen. Wie einst die „Zeitschrift für Kulturgeschichte", so ist als ihre Fortsetzung dieses „Archiv" das Werk Georg Steinhausens gewesen; er hat es gegründet, jahrzehntelang herausgegeben und ihm seine wissenschaftliche Stellung verschafft. Das gesamte Gebiet der Kulturgeschichte ist ihm deshalb zu höchstem Dank verpflichtet — er war ihm Wegbereiter weit über diese Zeitschrift hinaus, und seine „Deutsche Kulturgeschichte" ist das selbständige Zeugnis einer Lebensarbeit, die immer den gleichen hohen Zielen gegolten hat. Als Forscher, Darsteller und Organisator hat Georg Steinhausen ein Werk geleistet, auf das er bei seinem 60. Geburtstag mit Genugtuung und Stolz zurückblicken darf.

Mit den herzlichsten Wünschen übergeben wir ihm zum heutigen Tage diese Festgabe

Der Mitherausgeber
Prof. Dr. WALTER GOETZ

Die Schriftleitung
Dr. HERBERT SCHÖNEBAUM

Der Verlag
B. G. TEUBNER

KULTURENFOLGE.

Von FRITZ KERN.

Nachstehendes ist der wesentliche Inhalt meiner Rede zur Stiftergedächtnisfeier der Universität Bonn, 7. Juni 1926. Mit den (hier fortgelassenen) auf den örtlichen Anlaß bezogenen Teilen der Rede ist diese am 8. und 10. Juni 1926 in der „Kölnischen Zeitung“ gedruckt worden. Die mir durch das „Archiv für Kulturgeschichte“ freundlichst gewährte Möglichkeit des Wiederabdrucks benutzte ich zu einzelnen Zusätzen und Verbesserungen, ohne indeß der universalgeschichtlichen Skizze den Charakter der Festrede nehmen zu wollen, den sie unter bewußtem Verzicht auf Einzelbelege trägt. Dem Kenner sind meine Quellen für Abschnitt 1—4 ohne weiteres deutlich. Für die Abschnitte 5—8 muß ich die Verantwortung dafür, bei so weitgehender Abkürzung nicht gar zuviel Falsches gesagt zu haben, natürlich allein tragen!

1. Urkultur.

Von den uns umgebenden Formen der Hochkultur wenden wir den Blick rückwärts zu den Urkulturen. An sich ist dieser älteste Zustand, den wir beschreiben können, aber nichts Uranfängliches. Die sogenannte Urkultur beruht auf dem Erbe von Jahrmillionen der Vorkultur, jenes Aufstiegs der Menschheit aus vormenschlichen Stufen, dessen Urkunden verschüttet sind. Wir vermögen ihn nicht zu schildern, aber wir sehen in der Urkultur seine fertigen Ergebnisse, die entscheidend waren für das Wesen des Menschentums, Schöpfungen, die emporreichen bis zur Bildung der Sprache, der Werkzeugtechnik, des sittlichen Empfindens. Bis dorthin reicht das Inkubationsstadium der Kultur. Die Urkultur, deren Dauer vielleicht immer nach Jahrhunderttausenden mißt, ist also in Wirklichkeit schon etwas Spätes und Ausgereiftes. Wir nennen sie Wildbeuterkultur.

In der bloßen Aneignung des von der Natur Gebotenen scheint die Wirtschaft der Urkultur freilich der des Tieres noch verwandt. Unter dem flüchtigen Windschirm aus Laub oder unter überhängenden Felsen hausend, kaum bekleidet, dafür mit ver-

jährter Schmutzkruste bedeckt, nennt der Naturvagabund persönlich sein eigen nur die paar Waffen und Werkzeuge aus Holz, Stein und Bast, die er bei seinen unablässigen Streifzügen bequem mit sich herumtragen kann. Sein einziges Haustier ist das Herdfeuer, das er unterhält. Aber die großen Schritte zu Recht, Sitte und Familie sind längst getan. Abgegrenzt sind die Jagdgründe der Horden gegeneinander, und innerhalb wird der Friede geschützt. In aller Rohheit des Daseins wird die Jugend gelehrt: hilf deinem Nächsten, wenigstens soweit er zum Stamme gehört, und ehre die Alten, und diese Gebote umhegt nicht nur irdische, sondern, wie wir sehen werden, auch göttliche Strafe mit Furcht.

Die sicherste Erziehung ist frühe Arbeit unter selbst arbeitenden Eltern, und diese Schule wird dem Kind der Urkultur ungebrochen zuteil. Denn wesentlich auf sich beschränkt, fast alle Bedürfnisse sich selber deckend, lebt die Familie aus Mann, Frau und Kindern bestehend. Sobald er mannbar ist, findet jeder Er seine Sie, und zwar in der Einzahl. Es sind leere Fabeln, was eine Pseudowissenschaft über Gruppenehe und Vaterlosigkeit in der Urkultur erzählt. Sind Kinder geboren, so ist die Einehe praktisch unauflöslich geworden, und die rüstige Freiluftbewegung des Tagesberufs regelt den Liebesdrang auf ein nüchternes Maß. Der heranwachsenden Jugend nimmt der Stamm sich an und vollendet die elterliche Erziehung durch feierliche Einweihung in den Stammesverband; unter scharfer Anleitung zur Selbstzucht wird die heilige Väterüberlieferung mitgeteilt. Über die Stammessitte aber wacht eine übersinnliche Macht. Wenn es donnert, dann fallen den Menschen ihre Sünden ein, und sie opfern dem höchsten Wesen zur Versöhnung wohl etwas Blut, indem sie sich eine Ader öffnen. Das Sterbenmüssen ist eine Gottesstrafe, und überhaupt erkennt man an eintreffendem Unglück begangene Sünden.

Familie, Stammessitte, Gott und seine Strafen, das sind die schlichten Träger der Kultur, die wirtschaftlich sich im Fangen und Auflesen der dürftigsten Nahrung erschöpft. Und während Angehörige höherer Kulturen mit den erbärmlichen Lebensformen des Wildbeuters nicht mehr zu tauschen vermöchten, stoßen sie zu ihrer Überraschung bei den Menschen der Urkultur auf jene sorglose Heiterkeit, wie sie nur die Abwesenheit aller Fernziele möglich macht. Das abstrakte Denken bleibt bei dieser Armut an Problemen

langsam und ungeschult, aber die behelfreiche Bewältigung der Wechsellagen in dem bißchen beherrschter Außenwelt weckt die Beobachtung und hält den Menschen frisch in halb spielendem, sportlichem Tummeln. Die Urkultur ist eine Dauerform, die sich bei gleichbleibenden äußeren Bedingungen unbegrenzt erhält. Äußerlich ist sie verdrängt und verkümmert, aber dem Wesen nach kann sie vor 50000 Jahren kaum anders gewesen sein als heute in den Winkeln der bewohnten Erde, wo Urkultur noch immer auftritt.

2. Totemistische und Pflanzerkultur.

Der erste Schritt aus der Urkultur heraus geschah, so scheint es, tief in der Eiszeit in einem wildreichen Erdstrich Asiens, der dichteres und seßhaftes Zusammensiedeln von Jägern ermöglichte. Dies höhere Jägertum behielt zwar die geschlechtliche Arbeitsteilung der Urfamilie bei, die Frauen besorgten weiter das Sammeln der Pflanzen- und Kleintiernahrung, die Männer das Großwild, aber die Männer spezialisierten sich jetzt und ergänzten einander wechselseitig durch den Ertrag ihrer zerlegten Tätigkeit. So wuchs die Fertigkeit in allerlei Handwerk, steinzeitliche Stammesgewerbe bildeten sich mit technischer Vollendung und künstlerischem Sinn, und ein lebhafter Tauschhandel trug fernhin die Güter, deren Mannigfaltigkeit und Menge mit dem gesteigerten Nutzeffekt der Arbeit wuchs. Die Familie verlor ihre einst überragende Bedeutung. Der Stamm organisierte die Männer, ihm gehörten die Jünglinge einige Jahre ganz und wohnten zusammen. Gemeinsame Jagd, Handel, Krieg und Politik verflocht die Männer in weiträumige Beziehungen. Lebhaft erwachte der Sinn für materielle Werte. Mit dem vermehrten Inventar, den frühsten Bequemlichkeiten des Daseins stellten sich der Urkultur unbekannte Leidenschaften ein, Prachtliebe und Habgier, Ehrgeiz, launenhaftes Wünschen. Die verheiratete Frau wurde erst recht zum häuslichen Arbeitstier; die vorherrschende Männerwelt aber nutzte die neu errungene Möglichkeit längeren Müßiggangs zur Entfaltung der ersten Genußkultur der Menschheit. Jenes schmucküberladene, sinnliche Stutzertum in Federputz und künstlicher Haartracht, jene Männerhäuser als Schauplatz von Gelagen, Orgien und Zettelungen entstanden. War der Müßiggang der Laster Anfang, so brütete er auch eine entsprechende Weltanschauung aus; überwucherndes

Zauberwesen und jene bizarren Systeme tiermenschlicher Verwandtschaftsgruppen, die als Totemismus diesem Kulturkreis seinen Namen geben. Die Urkultur hat man die Kindheitsstufe der Menschheit genannt; man könnte mit demselben Recht die totemistische Stufe mit ihrer rohen Verwertung des neuen Überschusses materieller Kräfte als das Rüpelalter der Geschichte bezeichnen.

So zeigt der Übergang von der dürftigen schweifenden Wildbeuterfamilie der Urzeit zur üppig ausschweifenden Männergesellschaft der Totemisten die Doppeldeutigkeit des Kulturfortschritts gleich hinter der Schwelle der Urkultur. Am Anfang des Aufstiegs steht die energische und kluge Ausnutzung günstiger äußerer Umstände. Aber nur die arktischen Völker, von der eisigen Natur niedergedrückt, konnten in heroischem Lebenskampf dem höheren Jägertum das Gleichgewicht der Urkultur bei rastloser Arbeit bewahren. Die bessergestellten Stämme erlagen dem Zusammenhang von Zivilisation, Ansprüchen und Entartung, und besonders die in die Tropen abgewanderten Totemisten versanken in ihrem Erbe . . .

Anders als in den Jägergebieten wurde der große Schritt aus der Urkultur heraus durch eine zweite Tiefkultur getan in warmfeuchten Zonen, wo der natürliche Pflanzenwuchs den Gedanken seiner auslesenden Vermehrung nahelegte. Hier war es also, wo die Menschheit von der bloß aneignenden Wirtschaft zuerst zur erzeugenden überging, und ohne Zweifel sind es Frauen gewesen, welche den Anbau von Nutzpflanzen erfanden und ausbreiteten. Sie vollzogen damit den am weitesten tragenden aller materiellen Kulturfortschritte. Die Pflanzung wurde Eigentum der Pflanzenden, und da die Mühe des Pflanzenbaus in der Hauptsache dem weiblichen Geschlecht blieb, so gewann die Frau hier als Eigentümerin und Bewirtschafterin des Bodens selbst den größten ökonomischen Wert. Nicht mehr an den Vater, der in der Hauptsache Nutznießer war, sondern an die Mutter schloß mithin die Familie als Gütergemeinschaft sich an; man begann die Verwandtschaft hier nach der Mutterseite zu rechnen, und so ist Mutterfolge (Mutterrecht) dem kulturellen Ursprung nach gleichbedeutend mit primitivem Bodenbau.

Aber die entlastete und genußfroh entfesselte Männerwelt verstand es trotzdem, die Entwicklung, welche der Frau das Leben

verbessern sollte, zum eignen Vorteil zu wenden. In Geheimbünden organisiert, terrorisierten die palavernden Drohnen mit politischer Macht, mit gesteigertem Zauberbetrieb und Geisterglauben die Frauen. Da die Weiber als Eigentümerinnen und Arbeitskräfte Quelle des guten Lebens waren, so kam Kaufehe und Vielweiberei auf die Tagesordnung, und die Bedeutung des Mannes in Dorf und Geheimbund stieg mit der Zahl der Frauen, d. h. der ehrenamtlichen Mägde, die die Scheunen füllten. Die Familie nahm also auch in diesem Kulturkreis Schaden, und die neue Arbeitskultur der Frau endet in ihrem Massendienst, wennschon manch kluge Eva Mittel fand, sich persönlich zu behaupten.

Im ganzen lebte sich der pflanzerische Kulturkreis in einem dumpfen und engen rein dörflichen Dasein aus, dem die aberwitzig ausgestaltete Weltanschauung widerwärtige Züge gab. Die Totenverehrung wucherte bis zur Kopfjagd, der Fruchtbarkeitszauber bis zum Menschenopfer. Das geistig-sittliche Leben verzehrte sich, während die materielle Kultur der behäbigen tropischen und subtropischen Dörfer, wo die Frau nun auch das Weben und Töpfern erfand, immer stattlicher anwuchs.

So wäre denn aus den beiden bis jetzt geschilderten Tiefkulturen, der totemistischen und der mutterrechtlichen, trotz materiellem Umschwung und Aufstieg doch keine höhere Kultur geworden, wenn nicht in Asiens weiten Steppen eine dritte, wiederum ganz eigenartige Tiefkultur erwachsen wäre, die berufen war, in höhere geschichtliche Bildungen hinauszuführen; dort trat den volkreich bodenständigen Pflanzenkulturen der Kulturkreis der Hirtenvölker gegenüber, die unstet über grenzenlose, menschenleere Räume wandern.

3. Hirtenkultur.

Den Schritt zur erzeugenden Wirtschaft tat hier der Mann, indem er die Zähmung und Züchtung von Herdenvieh erfand. Das weite Wandern von Weide zu Weide ließ Seßhaftigkeit und Zusammensiedeln vieler nicht zu. Der Zivilisation und dem Genuß wurden durch die nomadische Lebensweise enge Schranken gezogen. Näher der Urkultur blieb auch die Familie als wirtschaftliche Einheit und wichtigster sozialer Verband, vaterrechtlich geordnet, denn die Herde ist des Mannes Besitz. Sie entband von der täglichen Mühsal des Wildbeuters, aber schuf Sorgen und Pläne im

großen. Da das Wanderhirtentum mit Renntier, Pferd, Kamel, Schaf, Rind um so vorteilhafter ist, je weniger die grasenden Herden sich zersplittern, so begünstigte die Herdenwirtschaft die Besitzanhäufung und Bildung patriarchalischer Großfamilien. Um den vom Glück gesegneten Großbesitzer sammelte sich auch ein Gefolge ärmerer Hirten als Knechte; während wir bisher nur demokratische Kulturen kannten, trat hier zum erstenmal in der Geschichte eine vertikale Gliederung stärker hervor, und der reiche Viehzüchter und seine Hausfrau gewöhnten sich zu regieren statt Hand anzulegen. Wohlstand und Macht sammelten sich also hier wie nie zuvor in wenigen Händen, und dennoch blieb die Hirtenkultur in vielen Dingen primitiv, auch in ihrer Glaubenswelt einfacher und reiner als die der Totemisten und Pflanzer. Breitete bei diesen geschlechtliche Zügellosigkeit sich aus, so hütete die Hirtenkultur tyrannisch die Jungfräulichkeit der Mädchen, wobei freilich auch der Besitzerstandpunkt mitsprach, den die Herdeneigentümer zu bisher ungekannter Schärfe entwickelten.

Wo Hirtenkultur sich bis heute erhielt, ist auch sie dem Verfall nicht entgangen, der alle Tiefkulturen mit der Zeit einschlang. Vor etwa 10000 Jahren aber teilten die drei Tiefkulturen zusammen mit der Urkultur die Erde unter sich auf, in vielerlei Berührung und Mischung; die Urkultur und die Totemisten schon damals stark zurückgedrängt, die Pflanzer in massiver Volkszunahme im Süden ihre Dörferkultur vorschiebend, mehr im Norden die beweglichen Hirten aber als die Tüchtigsten, wenn schon geringer an Zahl, sich rüstend zu einem geschichtlichen Schritt, der zuerst über den Kreis der Tiefkulturen emporführen sollte. Wie kam es zu diesem kühnen Schritt in die „eigentliche“ Geschichte hinein?

Gewohnt, ungezählte Herden, weite Flächen, große Sippen und Gesinde patriarchalisch zu beherrschen und kriegerisch-behende die angrenzenden Bodenbauer zu brandschatzen, war der Großhirt berufen, zum Herrn der Heerscharen, zum Hirten der Völker zu werden. Mongolische und malaiopolynesische, semitisch-hamitische und präindogermanische Völker haben, ursprünglich wohl sämtlich von den asiatisch-europäischen Steppen ausgehend, als Hirtenkrieger- und Wikingvölker die Herrschaft in weiten Erdgebieten angetreten. Die Eroberer zeigen zwei Entwicklungsstufen, die man (Oppenheimer) so veranschaulicht hat: zuerst plündern sie

die Ansässigen, wie der Bär den Bienenstock zerstört, um ihn auszurauben, dann aber lassen sie sich selbst als Herrenschicht im fruchtbaren Lande nieder und pflegen den „Bienenstock“ wie der Imker; die Unterworfenen müssen für sie arbeiten; eine kleine aber straffe Schar erhält sich die Massen zins- nnd dienstbar, die eigne Leistung dabei besteht aus Schwert- und Regierungsarbeit und der Kunst, das Geheimnis der Macht zu hüten.

Unbefangen sprach sich bei der Oberschicht der „Schönen und Guten“ der neue Grundsatz aus, der den Wehrstand vom verachteten Nährstand schied, wie ihn ein Tischlied der Dorier singt:

Ich habe große Schätze, den Speer, dazu das Schwert,
Mit ihnen kann ich pflügen, die Ernte fahren ein,
Durch sie trag ich den Namen „Herr“ bei den Knechten mein.
Die aber nimmer wagen zu führen Speer und Schwert,
Die liegen mir zu Füßen am Boden hingestreckt,
Von ihnen, wie von Hunden, wird mir die Hand geleckt.
(gekürzt).

Nicht etwa ein früherer und reichlicherer Besitz von Metallwaffen hat den erobernden Völkern die Oberhand über die eroberten gegeben, sondern ihre Disziplin und Initiative. So gründet sich denn auch der Herrenstolz der herrschenden Stände auf das Bewußtsein einer auserlesenen Berufung. Abhärtung und Ritterehre sollten dem Schwertadel seine Frische und Vormacht erhalten; tätige Muße statt entnervenden Müßiggangs suchte er seine Erben zu lehren, solange es ging.[1])

4. Herren-Hochkultur.

Aus dem ursprünglichen Landhunger beweglicher Scharen wurde die Beherrschung von Land und Leuten, die Zusammenfassung großer Reiche. Dieses staatengründende, politische Zeitalter erstand zuerst in den volkreichen Stromtälern Mesopotamiens, des Nils, des Ganges, des Yangtsekiangs usw. Imperialismus und Machtpolitik beherrschte fortan die Schicksale der Staaten. Erregende Ereignisse,

---

[1]) Zu allem Vorstehenden vgl. bahnbrechend F. Gräbner, Ethnologie in „Kultur der Gegenwart“ (1923); Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen (1925).

die im Gedächtnis der Völker haften, fluteten hin und her in Aufstieg und Untergang immer neuer Reiche; in diesem Wettstreit gewannen schließlich südlich ausstrahlende indogermanische Stämme weithin die Führung,

Die Heldenblüte Arias,
Und die rings die steile Felsburg
Nah am Kaukasus umwohnen,
Wilde Scharen im Lärm der erzklirrenden Lanzen furchtbar.

In dieser Herrenkultur stieg die vertikale Gliederung zu bisher ungekannten Höhen und Tiefen, die furchtbar auseinanderklafften. Die Fürsten, von denen Wohl und Wehe abhing, thronten gleich irdischen Göttern über fronenden Massen, die zur Sache des Herrn geworden waren. Himmelssohn war der Kaiser in China; selbst Götter wurden die Pharaonen, die Diadochen und römischen Imperatoren. Das Übermenschentum der Herren ruhte auf den dunklen Substruktionen des Untermenschentums der Hörigen und Sklaven, die das Recht auf die eigne Person verloren hatten. Selbst noch ein Aristoteles machte sich zum Sprachrohr der Herrenkultur, indem er philosophisch bewies, daß die Natur den Barbaren zum geborenen Sklaven bestimme, daß das Recht des Herrn über den Sklaven dem des Menschen über das Tier ähnlich und auch im Interesse der Sklaven sei, da ja im siegenden Element ein Überschuß von Tüchtigkeit liege und die Beherrschten ohne wahre Vernunft seien, also der Beherrschung bedürften.

Die Doppeldeutigkeit jedes Kulturwandels gebar also mit der Herrenkultur Ständewesen und Klassenstaat und zahlte mit Sklavenmassen den Kaufpreis für die erste Hochkultur der Menschheit. Aus erzwungener Arbeit der vielen haben die wenigen Herrscher jene organisatorischen Wunderwerke hervorgezaubert, deren Ruinen noch den neuen Hochschwung der Geschichte verkünden, jene länderschaffenden Bewässerungsanlagen von Babylon bis Peru, die Pyramiden Ägyptens und Mexikos, die Heerstraßen der Römer und der Inkas, die Zyklopenmauern von der Wüste Gobi bis Maschonaland. Die schöpferisch lenkende Staatsallmacht der einmal konsolidierten Reiche verwischte allmählich zum Teil die harten Interessengegensätze der Eroberung. Das weiträumige Denken, das kampflustige Streben nach Wohlfahrt und Macht, diese Triebfeder

der Völkerbewegungen, wirkte fort und fort, aber in der unausbleiblichen Verschmelzung der Eroberer und Eroberten und ihrer kulturellen Angleichung wurde auch Gemeinsames fühlbar und selbst die entrechtete Massenarbeit schließlich zum Segen für die Gesamtheit, freilich mit gewaltigen Unterschieden der Beteiligung.

Glanzvoll stieg an den bevorzugten Punkten die aristokratische Kultur empor. Mit den Helden begann das Epos, mit den Herrschern die monumentale Bildnerei und die Geschichte. An den Höfen der Großen, in den anschwellenden Städten fanden Techniken, Künste und Wissenschaften den Nährboden. Aus den verschmolzenen Elementen der alten Tiefkulturen uud dem neuen Herrentum trieben kontrastreiche nationale Bildungen empor. Die neue geistige Bildung und die wachsende Kunst des Verwaltens und Organisierens bestätigten das Vorrecht der höhern Stände; in diese aufzusteigen, bot auch dem Geringen der Herrendienst wenigstens zum Teil eine Möglichkeit.

5. Bauernkultur.

Solche Blutserneuerung von unten her war unentbehrlich für die vertikal geschichtete und aller Tiefkulturen Erbe verschmelzende Herrenhochkultur. Man kann wohl sagen: Je komplizierter ein Kulturgebilde, je vertikaler seine Schichten angeordnet sind, desto gefährdeter ist sein Bestand. Und unvermeidbar erschlaffte die jeweilige Oberschicht früher oder später unter ihren ererbten Vorrechten und arbeitslosem Verbrauch. Darum war entscheidend die Bildung eines dauerfähigen Volkstums in der Unterschicht, die nicht aus bloßen Hörigen nnd Sklaven bestehen durfte, sondern eine freie Arbeitskultur in Blutsaustausch mit der Führerschicht entwickeln mußte; nur so entstand die Kernsubstanz eines hochkultivierten Volkes, woraus die nationale Oberschicht sich immer wieder verjüngte. Wir rühren hier an das Geheimnis z. B. des raschen Untergangs der antiken Welt — Großstädte und Latifundien, Genießer und Sklaven — und ihrer Überwindung durch die bäuerlichen Germanen.

Wie unterscheidet sich Bauerntum von der alten mutterrechtlichen Pflanzerkultur? Es verbindet deren Bodenbau mit der Viehzucht der Hirtenvölker: aus dieser Verbindung entstand das vaterrechtliche Pflugbauerntum, und der Ackerbau mit seßhafter

Viehhaltung vereinigte Mann und Frau eng in harter Arbeit. Bauerntum wurde die beste Arbeitskultur der Menschheit und schuf ihren kräftigsten Bestandteil. Bäuerliche Tätigkeit schaut pfleglich voraus; sie sorgt gern für Generationen, wie jene Westfalen, die neben dem Hof Eichen pflanzen, aus deren Holz der in 300 Jahren wohl fällige Neubau des Hofes erstehen möge. Aber nicht auf sein Dorf beschränkt, wie der Pflanzer, lebt der Bauer der Herrenhochkultur; als Steuerzahler und als Rohstoff der Heere gehört der Bauer seinem Staat und Volk, und wenn er das Gesamtgetriebe nicht versteht und die feineren Schwingungen der auf und abwärts wogenden Kultur an ihm abgleiten, so kennt er doch die Autorität und folgt der Herrschaft je lieber, je persönlicher sie führt, wie er denn selbst in seinem Kreis ein patriarchalischer Monarch ist. Ein harter Rechtssinn, eine durch Nachbarnüberwachung streng geschützte Sitte, ein unzersprengtes Familienleben wölben über dem Arbeitskreislauf ein schlichtes Reich gehaltvoller Werte. Dem Bauer wird nicht leichter Gewinn, doch ist er nicht enterbt. Pflicht und Besitz sind für ihn glücklich gepaart. So entstand die gesündeste Massenkultur, deren bodenständige Zeugungskraft das Schicksal der Völker bedingt. Mit der Entstehung des Bauerntums hat erst die Überlegenheit Europas und der Indogermanen in der Welt begonnen. In der jüngeren Steinzeit Europas bildete sich aus altem Bodenbauertum, das wir uns dort ohne tropische Verfallserscheinungen vorstellen dürfen, und Hirtentum in einzigartiger Weise das indogermanische Bauerntum heraus. Auf den Wanderzügen der europäischen Indogermanen führte nicht mehr der Großhirt, sondern ein Bauernadel die gemeinfreie Volkswehr. Land und Saatkorn verlangten die Kimbern von den Römern, nicht Städte und Sklaven; sie wollten wohl selbst den Acker bestellen. Bis zu den Indogermanen war das vorgeschichtliche Europa ein kulturelles Anhängsel Asiens und Nordafrikas mit interessanter Sonderentwicklung gewesen. Mit den Indogermanen aber gewann es den Primat und behielt ihn, insoweit es seine Staaten und Reiche auf bäuerliches Volkstum gegründet hat.

6. Erlösungskultur.

Indes auch dort, wo dieser unentbehrliche Völkerhumus sich erhielt, bedurfte es noch anderer bewahrender Kräfte für die Hoch-

kulturen, die sich so rasch zermürben. Rund sechs Jahrtausende dauert heute das Blühen und Welken immer neuer Gestaltungen der aristokratischen Herrenhochkultur. Fast die Hälfte dieses Zeitraums aber sehen wir sie schon verflochten mit neuen Mächten, mit der Erlösungs- und der Aufklärungskultur. Unsre Staatenwelt bewahrt Erbgut der Herrenhochkultur, unsre Kirche die Erlösungs-, die bürgerliche Gesellschaft aber die Aufklärungskultur. Drei sich wechselseitig bedingende Kulturströme flossen zusammen und beherrschen gemeinsam die neuere Entwicklung.

Jene große Wende, die wir kurz mit den Namen Zarathustra, Laotse, Buddha, Platon, Christus andeuten dürfen, schuf die wesentlichsten Schutzmittel gegen die Selbstvergiftungen der Hochkultur. Wachsende Zivilisation, dessen erinnern wir uns, hatte schon in den Tiefkulturen das sittliche und soziale Gleichgewicht der Urkultur erschüttert. Die Hochkultur aber, die auf Ungleichheit der Menschen, auf teilweiser Aushöhlung der Familie, auf Überspannung materiellen Strebens ruht, mußte mancherlei Entartung um so eher zeitigen, als die Anhäufung der Menschen in den Städten alle Verfallskeime vermehrte. In diese bei allem Glanz rasch alternde Welt trug nun die Erlösungskultur die schöpferische Paradoxie, welche schon die Upanischaden künden:

> Wer je von der Unsterblichkeit gekostet,
> Wie sollte der nach Nichtigkeiten streben?

Der Verzicht gerade auf das natürliche Streben nach Genuß verhieß mitten unter den gesteigerten Versuchungen der Hochkultur der Seele Entspannung, Freiheit, Friede:

> Genieße, wer nicht glauben kann,
> Wer glauben kann, entbehre,
> Denn Glaube ist dein zugewognes Glück!

Friede der Seele aber bedeutete meist irgendwie Kampf mit der Welt. Das Zeitalter der Heiligen und Mönche stellte in die Civitas Terrena den hochgespannten Gegensatz der Civitas Dei hinein. Es blieb ja nicht beim theoretischen Widerspruch, nicht bei der Predigt der Erlösung, der Barmherzigkeit, der Menschenwürde und -gleichheit, der Vertiefung des Seelenlebens. Vielmehr organisierte sich die Erlösungskultur, schuf Zwangsapparate im Sinne von Augustins Coge intrare, setzte mit fester Hand die

altruistischen Lehren in Recht und Satzung um, und das neue Führertum der Erbarmenden errang sich schließlich zum Teil die politische Macht. Die vom Heilsgedanken ergriffene Obrigkeit maßte sich an, die Heiligung der anvertrauten Herde zu erzwingen und sogar bloße böse Gedanken zu bestrafen, wie in China die nicht ausgeführte Mordabsicht zwischen Pietätsverbundenen oder im Abendland die Ketzerei; im puritanischen England stand Todesstrafe schon auf geringem Mundraub[1]) und bis 1861 herab auf Sodomiterei, und der Islam, der die Vielehe des Mannes duldete, steinigte doch den Ehebrecher. Volkserziehung mit allen Mitteln ist der gesellschaftliche Leitgedanke der Erlösungskultur; und vergleicht man die Völker danach, wieweit sie durch diese Schule gingen, so erhellt, ein wie großer Teil der Schädigungen der Hochkultur hier abgedämmt wurde, und daß jetzt in seelischer Beziehung der unvergänglichste Bestandteil der Weltkultur geschaffen worden ist.

Die Kunst, die in der Urkultur gleich Null war, in den Tiefkulturen dem Schmuck, der Magie und der Kurzweil, in der Herrenkultur daneben der Verherrlichung gedient hatte, betrat den Hochweg der Heiligung, von den Psalmen zu Dante und der H-Moll-Messe, und ähnlich drang die Philosophie vom Äußern der Erscheinungen in jene Tiefen der inwendigen Welt, die Meister Eckhart die Abgeschiedenheit nennt.

Aber die Doppeldeutigkeit jedes Kulturwandels zeigte sich sogar an diesem Komplex, der alles vernachlässigte, was nicht dem Erlösungsgedanken dient. Wo er vorherrschte, entwickelte die materielle Kultur sich wenig fort. Anderseits aber stellten sich massenhaft Nutznießer der organisierten Erlösung ein, vom Berufsbettler an der Kirchentür bis zum Dalai Lama. Nun ist keinem Kulturprinzip Mißbrauch verhängnisvoller als demjenigen, welches mit dem höchsten Anspruch der Reinheit auftritt. Geistliche Fürsten und Pfründner adoptierten im verhängnisvoll wachsenden Besitz der Toten Hand den Machtgedanken der Herrenkultur. Je mehr physische Macht aber den Trägern der organisierten Erlösungskultur zur Verfügung stand, um das Böse in der Welt zu bekämpfen,

[1]) Das Beispiel mag zugleich für die Verschmelzung von Herren- und Erlösungskultur dienen, indem ein unerbittlicher Eigentumsbegriff mit sittlicher Strenge zusammenfließt.

desto leichter vergaßen sie wohl das erste Erfordernis ihres Prinzips: sich selbst zu besiegen. Da ferner die Erlösungskultur gegen Naturforschung und -bezwingung an sich gleichgültig war, konnte sie nachgiebig sein gegen ein vorwissenschaftliches Weltbild und, was schlimmer war, die Machtstellung der Hierokratie konnte sogar zeitweilig ein Interesse nehmen an der Duldung von Aberglauben und mechanisiertem Heilsbetrieb. Immer wieder mußten der Erlösungskultur tempelreinigende Reformer erstehen, und immer wieder drängte sich das Allzumenschliche in den Tempel.

7. Aufklärungskultur.

In hochgestaffelten Kulturen häufen sich die Spannungen. Die Herrenkultur lastet durch Privilegienwirtschaft und starre Schranken, die organisierte Erlösungskultur bietet Angriffsflächen durch den Gegensatz göttlichen Anspruchs und irdischer Praxis. Ihre Mißbräuche riefen Kritiker auf den Plan, denen die Aufklärung eine heilige Sache war. Gegen Standes- und Glaubenszwang, für bürgerliche und Erkenntnisfreiheit sind auch Märtyrer gefallen, deren anfängliche Unterdrückung den Mächten des Alten auf die Länge am meisten geschadet hat. Die Aufklärungskultur entstand recht eigentlich durch Elemente der Abneigung gegen Herren- und Erlösungskultur. Nur so erklärt sich ihr Freiheitsruf, ihre Souveränitätserklärung des Menschengeistes, ihr haßerfülltes écrasez l'infâme, das sie gegen die angeblichen Kerkermeister schmetterte, nur so der Gegensatz ihrer bürgerlichen Gesellschaft gegen eine ritterlich oder priesterlich gegliederte Welt. Engverknüpft mit dieser Frontstellung sind aber die positiven Leistungen der Aufklärungskultur. Sie entfesselte diesseitige Energien und entdeckte erlösungsfremde Werte. Ihr scharfer Erkenntnisdrang erzog das wissenschaftliche Gewissen, entband die exakte Forschung und gestaltete naturbeherrschend das Antlitz der Erde in zehn Geschlechtsfolgen gründlicher um, als früher Tausende von Generationen es vermocht hatten. Ihr eigentlicher Glaube galt dem rationalen Fortschritt, ihr wahrster Held war der Entdecker und Zivilisationspionier. Es war die vierte große Revolution in der Menschheit: Die erste, wirtschaftliche Umwälzung hatten die Tiefkulturen gebracht, die zweite, politische die Herrenkulturen, die dritte, religiöse die Erlösungskulturen. Jetzt entstand viertens eine Arbeitskultur von

prometheischem Optimismus, die rasch aufräumte mit den altertümlichen Weltbildern und sich vermaß, im klugen Schaffen des Menschengeistes die beste der Welten zu verwirklichen. Verschwinden sollten Unwissenheit und alles Unbewußte, Ungleichheit und alle Beschränkungen. Die irdischen Wünsche der Menschheit gerieten in einen Rausch der Erfüllung.

Aber das Ziel dieser Arbeitskultur mündet zu leicht in eine alles verschlingende Genußkultur. Schon in der Antike hatte sich dies gezeigt, denn schon damals war eine Aufklärungskultur entstanden, die, frühreif und kurzlebig, der Menschheitsentwicklung voraneilend, duldsam, alles Menschliche verstehend, mit der materialistischen Entartung ohne nachhaltige Kraft gerungen hatte. Die wundersame Kultur des 5. Jahrhunderts in Hellas bedeutet freilich den klassischen Übergang von der Herrenhochkultur zur Aufklärungskultur. Im Innersten war auch sie erwärmt von Erlösungskultur, deren anhebende Macht über sie streifte. Jedoch nur unvollständig trat die klassische Antike in den Bann der Erlösung; sie eilte fort zur edelsten Verklärung diesseitigen Menschentums, die auch dem nüchternen Aufklärer der Spätzeit heilig blieb. Aber auch in ihrer klassischen Verschmelzung von Natur und Geist hatte die Aufklärung nicht die Selbstauflösung der Antike verhindert und war mit ihr weggespült worden. Es ist die grundlegende Tatsache der nachantiken Geschichte, daß das abendländische Mittelalter von der alten Welt zunächst für ein Jahrtausend nur die Erlösungskultur und nicht auch die Aufklärung aufgenommen und weiterverarbeitet hat. Während dann aber in Asien das Mittelalter erst in unsern Tagen zur Rüste ging, nahm in Europa die Aufklärung seit der Renaissance im Sturmlauf Schanze um Schanze der Humana Civilitas, bis sie vielfach als Schrittmacher einer abermaligen Auflösung erschien und der besorgte Ruf nach einem neuen Mittelalter laut wurde. Denn die moderne Aufklärungskultur hatte zwar das Individuum befreit, aber sie vergröberte die Persönlichkeit in ihrer atomisierten Gesellschaft und kapitalistischen Wirtschaft, in der weltanschaulichen Vormacht des wissenschaftlichen Positivismus und seiner gewaltigen Nutzanwendung. Prometheus hat, nach dem tiefsinnigen Wort des Aischylos:

> Vor dem Zorn der Götter ohne Scheu
> Den Menschen Ehren über Recht hinaus gegönnt.

Die pantechnische Zivilisation, die sich überschlägt und ins Leere rast, die Steigerung der intellektuellen und der materiellen Kräfte, die nicht zum Glück führt, sondern zu einer Sachkultur, welche zum Selbstzweck ausartet, sie drohen die Wege zur Persönlichkeitskultur zu verschütten.

Nicht als ob der Aufklärung die Erbweisheit der Erlösungskultur völlig verloren gegangen wäre. Dazu ist sie viel zu sehr mit dem fortwirkenden Gut der beiden älteren Hochkulturen verwoben. Nicht nur den Nationalismus und Imperialismus der Herrenkultur hat die Aufklärung mit ihren neuen liberalen und demokratischen Wesen verbunden (man denke z. B. an die Ideen von 1789), sondern auch von der organisierten Erlösungskultur hat sie sich vieles assimiliert. In der Sozialpolitik ist der Aufklärung ureigen wohl nur das Manchestertum; aber sie hat den philanthropischen Erziehungsgedanken der kirchlichen Kultur adoptiert. Ureigen ist der ethische Utilitarismus; aber von Sokrates bis Kant zeigen die Idealisten der Aufklärung doch ein enges Verhältnis zur religiösen Welt. Oder man denke an Humanismus und Klassizismus, an Pantheismus und Monismus, wie denn diese intellektualistische Weltphase so recht die Kultur der vielen „Ismen“ ist, die nicht unter einen Hut gehen. Denn die Kultur, welche die Freiheit des Individuums verkündigte, konnte ja nicht dieselbe Geschlossenheit wie frühere anstreben.

In unruhiger Mischung, vielfach zerrissen und gebrochen, voll von Illusionen und doch überaus reflektiert, sehnt sich die amerikanisierte Großstadtkultur über sich hinaus, doch ohne die Kraft zu einer neuen Einwärtswendung, ohne den Wunsch des „Alles in uns schweige“ sub specie aeternitatis. Ein Heer von seelisch Entwurzelten ist das Ergebnis der technischen und sozialen Umwälzung, und die Substruktionen, auf denen der babylonische Turm der Zivilisation ruht, sind unheildrohende neue Massen der Enterbten, die mit der Freiheit mehr verloren als gewonnen haben und Feinde der bürgerlichen Gesellschaft geworden sind, ohne etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Rein auf diesseitige Werte hingelenkt, die sie doch nicht besitzen, sind die Proletarier zur Negation verdammt, und obwohl Stiefkinder der Aufklärung, folgen sie ihrer Stiefmutter durch dick und dünn. Sie wollen sich durch das Evangelium nicht mehr trösten lassen. Wie Hohn erklingt ihnen die Predigt vom

Glück des Verzichtens, die ja auch für den Bourgeois eine unmoderne Forderung geworden ist.

8. Zerbrechen und Schöpfen.

Jene Doppeldeutigkeit jedes Kulturwandels, jedes großen Schritts der Geschichte offenbart sich also auch hier, und zugleich sehen wir die Pendelbewegung des Fortschritts, wie jede Umwälzung die in der vorigen Kultur vernachlässigten Seiten der gesamtmenschlichen Aufgabe zur Geltung bringt und dabei andere verlieren muß. Die Urkultur hatte bei bitterer materieller Ärmlichkeit ein glückliches Gleichgewicht ihrer sittlich-sozialen Welt errungen, das die Tiefkulturen einbüßten, während sie den entscheidenden materiellen Aufstieg fanden. Die extensive Herrenhochkultur rief die einwärts gerichtete Erlösungskultur auf den Plan, deren verhältnismäßige Abkehr von der materiellen Entwicklung wieder durch die Aufklärung ausgeglichen worden ist; diese könnte ihrerseits die materialistische Zersetzung schwer abwenden ohne Hilfe durch die tiefer verankerte Erlösungskultur und den Rocher de bronze bäuerlicher Arbeitskultur mit ihrem handfesten Väterglauben. So ergeben sich mannigfache Parallelen wie auch Antithesen aus dem Zusammenwirken der großen Kulturkreise. Daß dabei das Christentum einerseits, die indogermanische Völkergruppe anderseits ihren überragenden Welterfolg schließlich keinen Zufällen verdanken, sondern einer vergleichsweise optimalen Vereinigung von Kulturwerten, das würde sich bei der Ausfüllung des hier gezeichneten Rahmens wohl ergeben. Weltgeschichtliche Betrachtung hat wohl die Aufgabe, immer aufs neue zu zeigen, daß im Spiel und Widerspiel der Kräfte ein sittliches Gesetz unerbittlich, wenn auch nicht immer leicht entzifferbar, waltet.

Das beschleunigte Zeitmaß der Geschichte wälzt heute in Jahrhunderten und Jahrzehnten Kulturschichten übereinander, wo es früher zur verändernden Fortbewegung Jahrtausende und -zehntausende gebraucht hat. Saturn frißt seine Kinder. Dauerbildungen scheinen nicht mehr zu entstehen, und ein labiles Gleichgewicht verdrängt das Werdende, kaum daß es ward. Selbst das Klassische scheint unerbittlich zu veralten, und epigonenhaft dünkt uns manchenorts die innere Lebenskraft der Kulturen zu verkümmern. Und welche Spannungen, wie sie kein früheres Weltalter gekannt

hat! Da scheint die Zivilisation ihrem Ende entgegenzueilen, und dort blinkt, kaum daß man die Oberfläche kratzt, Uranfängliches oder doch längst Überwundenes wie unbewegt hervor. Man braucht diese Überschichtungen nicht zwischen Melbourne und Sidney zu suchen, wo weltstädtische Funkspruchwellen sich im Luftraum kreuzen mit den fernmordenden Zauberflüchen altaustralischer Hordenältester, und nicht bei den Altären des Pekinger Himmelssohnes, um die jetzt mit Fluggeschwadern und Reuter-Enten gekämpft wird. Auf nicht weniger klaffende, ja auf noch weit tiefere Gegensätze stößt schon, wer sehenden Auges die Arbeits-, Wohn- und Vergnügungsstätten einer heimischen Großstadt oder auch nur den durcheinander schreienden Inhalt einer Zeitungsnummer mustert.

Diesem zerklüfteten Kulturleben zu entfliehen, ist seit Rousseau sogar das rauhe Paradies der Wilden ein Sehnsuchtsziel geworden. Denn selbst die Erlösungskultur, die ja verwandten Stimmungen entgegenkommt, ist stets noch irgendwie reflektiert. Nur die Urkultur scheint naiv, und nach naivem Menschentum zurück verlangt der Erbe von so viel Schritten und Fortschritten der Geschichte, welche die reflektierende Schicht stets auf Kosten der naiven vermehrt haben. Aber mächtiger als alle Fluchtgedanken ist die Zivilisation, und auch der neue Wert, den Urkultur, Bauernkultur, Erlösungskultur für den aufklärungsübersättigten Großstädter gewonnen haben, bedeutet vielfach nur eine neue Staffel der Reflexion.

Nicht in der doch unerreichbar gewordenen Naivität, sondern in jenem wundersamen Grenzgürtel zwischen Mittelalter und der Moderne findet der Bürger unsrer Zeiten seine Heimat. Der seelische Inhalt der Erlösungskultur ist die Quintessenz des Menschentums und muß in neuen Gestalten immer wiederkehren, soll das edlere Dasein nicht verdorren. Aber die geschichtlichen Formen der organisierten Erlösungskultur blieben nicht das letzte Wort. Auch jene geschlossensten aller Kulturformen, die im Mittelalter Asiens und Europas so fest verankert schienen, haben sich als vergänglich erwiesen. Jedoch das Dichten und Denken, nun es einmal vom Hauch des Transzendenten durchweht war, blieb, auch wo es sich säkularisierte, noch auf lange hinaus Schöpfer einer verklärten Welt. Vor allem die ästhetische Offenbarung lebte dort am mächtigsten auf, wo die organisierte Erlösungskultur schon in Zersetzung geriet und der Genius der Menschheit seine Lieblinge nicht mehr

mit Einheit und Einfachheit des Glaubens, sondern mit labyrinthischen Widersprüchen begnadete. Die Namen Rembrandt oder Goethe, Beethoven oder Michelangelo mögen diese Lage bezeichnen, wo die alte innerliche Persönlichkeitskultur mit einer neuen titanischen Befreiung des Individuums ringt und der Zusammenstoß von Erlösungskultur und Moderne die außerordentlichsten Gestalten emportreibt. Nicht im lauen Kompromiß, nicht im bürgerlichen Mittelweg liegt die Lösung des Problems, das durch eine beispiellos gesteigerte Zivilisation gestellt ist. Vielmehr im immer neuen Zerbrechen erstarrter Formen durch die Neuschöpfung des innern Wesens.

Doch ich halte inne. Zu weit schon hat, so scheint es mir, der allumfassende Gegenstand uns aus der objektiven Vogelschau in die Problematik unsers eignen Seins hinabgerissen. Und dabei drohte unsrer Betrachtung noch eine zweite Gefahr. In einer so weit getriebenen Abkürzung verlöscht gerade das Beste der Geschichte, ihre Lebensnähe und Bildhaftigkeit, die feinern Unterschiede und individuellen Töne. Die gewaltigen Kulturkomplexe, die den hineingeborenen Menschen als sein wahres Horoskop gefangenhalten, diese Schicksalsmächte huschten an uns ja nur wie Schattenbilder vorüber. So brechen wir ab, fragmentarisch, wie jedes Leben und wie die Geschichte der Menschheit Fragment ist, doch im Bewußtsein, daß auch das kleinste Stück der Geschichte den Stempel jenes oft unergründlichen Gesetzes tragen muß, das Urkultur, Tief- und Hochkulturen, all die so verschiedenen, gleicherweise richtet nach ihren Taten.

Und das Endergebnis, die Aussichten der Zukunft? Hier überläßt die Geschichtswissenschaft das Feld den Philosophen und Dichtern, wenn sie sich darauf wagen wollen.

ZUR AUFFASSUNG DER FORTUNA IM MITTELALTER.

VON K. HAMPE.

Die Geschichte der antiken Glücksgöttin Fortuna in Mittelalter und Renaissance gehört mit den Gegensätzen von göttlicher Vorsehung und blindem Ungefähr, von Vorherbestimmung und Willensfreiheit, die sie berührt, zu den anziehendsten Aufgaben, die eine Erforschung der Weltanschauung jener Zeiten bietet. Da ist es nicht eben wunderbar, daß unabhängig voneinander an zwei ganz getrennten Orten vor wenigen Jahren eine Lösung versucht worden ist. Howard R. Patch hat eine Arbeit, mit der er schon 1915 an der Harvard Universität in Cambridge Mass. doktoriert hat, weiter ausgebaut und in den Jahren 1922/3 erscheinen lassen.[1]) Ihre Stärke liegt in einem sehr umsichtig gesammelten reichen Quellenmaterial, das in meist wörtlicher Anführung den Leser mit Auffassungen und literarischen Darstellungen der Fortuna unmittelbar vertraut macht. Darüber hinaus erhebt sich zu einer ebenso eindringlichen wie fesselnden Darstellung die aus einem Vortrag der Bibliothek Warburg erwachsene Arbeit von A. Doren: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance.[2])

Die Grundlinien der wechselnden Auffassung scheinen mir da durchaus richtig gezeichnet zu sein: die launisch-wetterwendische „Allerweltsgöttin der zerbrechenden Antike“, die aber eben durch ihre verhältnismäßige Jugend und breite Popularität den christlichen Vernichtungsstreichen eines Augustin und seiner Gesinnungsgenossen trotzt und nicht zum wenigsten durch das Werk des

---

[1]) In drei Heften der Smith College Studies in modern languages, Northampton Mass. Vol. III, 3 vom April 1922: The tradition of the goddess Fortuna in Roman literature and in the transitional period; Vol. III, 4 vom Juli 1922: The tradition of the goddess Fortuna in medieval philosophy and literature; Vol IV, 4 vom Juli 1923: Fortuna in old French literature.

[2]) Vorträge der Bibliothek Warburg II, 1922—1923, I. Teil, S. 71—144.

Boethius, dessen stoische Grundanschauung sich mit ihr abfand, eine Art Außenbürgerrecht, halb Dämon, halb Engel, in der himmlischen Hierarchie des christlichen Mittelalters gewann. Freilich nun doch in beträchtlicher Abwandlung, unter Verlust aller freundlichen Züge und Symbole der Antike, übelgelaunt und heimtückisch, mit verbundenen Augen, ruckweise, aber unaufhörlich ihr Glücksrad drehend, an denen die Menschlein hoffend und wagend emporklimmen, um von der Höhe jählings hinabzustürzen; eine dämonische Macht der Lebensverneinung, die aber, gerade indem sie die Nichtigkeit aller irdischen Glücksgüter erfahren lehrt und sie in ewigem Wechsel herumwirbelt, als niederste der himmlischen Intelligenzen und Schaffnerin des göttlichen Willens die Absichten der allwaltenden Vorsehung ausführt, wie das Dante im siebenten Gesang des Inferno zu vollendetem Ausdruck gebracht hat. Aber eben bei Dante finden sich doch auch die frühesten Ansätze einer neuen Wandlung, die dann unter vorläufiger Wahrung der mittelalterlichen Grundanschauung mehr und mehr zur weltfreudigeren Antike zurücklenken, indem die leitende göttliche Vorsehung mählig verblaßt und die vernunftgeleitete Mannhaftigkeit des Renaissancemenschen in kühnem Wagemut auch der widerstrebenden Fortuna ein glückhaftes Schicksal abzuringen vermag.

Das Bild dieser von Doren gezeichneten Entwicklung sei mit diesen wenigen Worten flüchtig angedeutet, um ihm einen handschriftlichen Quellenbeleg einzufügen, der zwar, wie zu erwarten, für die Gesamtauffassung keinen überraschend neuen Zug, aber im einzelnen eine so lebendige und eigenartige Ausmalung des Ringens mit der Glücksgöttin bringt, wie sie sich sonst in den mittelalterlichen Schilderungen nirgends findet. Ich entnehme ihn der von mir aufgefundenen Capuaner Sammlung des Cod. lat. 11 867, s. XIV in der Pariser Nationalbibliothek.[1] Er bildet da fol. 141 a die Einleitung eines längeren Schreibens, das inmitten andrer Capuaner Briefe aus dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts steht. Leider fehlen hier zur näheren Bestimmung alle Namen, und die einzige Stelle, aus der man die Herkunft des Absenders und damit vielleicht auch ihn selbst ermitteln könnte, ist so rettungslos verderbt, daß nichts

[1]) Meine früheren Veröffentlichungen aus dieser Sammlung habe ich zuletzt in den Heidelberger Sitzungsber., phil.-hist. Kl. 1923, Abh. 10, S. 5, Anm. 2 aufgezählt.

damit anzufangen ist. Gleichwohl läßt sich dem Schreiben mit einiger Wahrscheinlichkeit sein Platz anweisen, wenn man auch die beiden andern unten mit abgedruckten Stücke, die freilich ebenso namenlos sind, heranzieht.

Die allgemeine Lage, in die sie alle drei gehören, habe ich schon früher einmal gekennzeichnet.[1]) Papst Innozenz III. versucht im Jahre 1200 als Oberlehnsherr und Vormund des jungen Friedrich II. seine Regentschaft im Königreich Sizilien aufzurichten und stößt dabei auf den hartnäckigen Widerstand der deutschen Truppenführer aus der Schule Heinrichs VI.: Markwards von Annweiler auf der Insel, Dipolds von Schweinspeunt auf dem Festlande. Um sich militärisch zu stärken, sucht er den Schwiegersohn des ehemaligen sizilischen Usurpators Tancred, den Grafen Walter von Brienne, mit französischer Ritterschaft herbeizuziehen; aber ehe diese eintrifft, bleibt die Lage für die Päpstlichen selbst in der an den Kirchenstaat grenzenden Terra di Lavoro äußerst bedrohlich, da die deutschen Truppen Dipolds auch hier ungehindert umherstreifen und unter Plünderungen und Verheerungen alles in Angst und Schrecken setzen, was sich ihnen nicht anschließt. Faßt man diese Lage der Dinge und den Zusammenhang mit andern Capuaner Briefen ins Auge, so möchte ich nicht zweifeln, daß das zweite der unten abgedruckten Schreiben an den erwählten Erzbischof Rainald von Capua aus dem Hause der Grafen von Celano gerichtet ist, und zwar bald nach seiner am 7. Dez. 1199[2]) erfolgten Einsetzung, die dem Eintritt in die Jüngerschaft Christi verglichen wird. Der Notwendigkeit, inmitten der drohenden Gefahren offen Farbe zu bekennen, suchte er jedoch, nach unserm Briefe zu urteilen, zunächst noch auszuweichen, indem er sich, wohl auch im Zwiespalt mit der Capuaner Bürgerschaft[3]), in die Verborgenheit zurückzog. Daher die dringenden Ermahnungen des päpstlich gesinnten Briefschreibers,

[1]) Vgl. Mitteilungen aus der Capuaner Briefsammlung I, II, Heidelb. S. B. 1910, Abh. 13, S. 3ff. Vgl. auch E. Winkelmann, Jahrb. d. deutsch. Gesch. unter Otto IV. (1878) S. 28ff., F. Baethgen, D. Regentsch. Papst Inn. III. i. Königr. Sizilien (1914) S. 25ff.

[2]) Vgl. Baethgen S. 55, Anm. 2.

[3]) Capua schloß 1201 dem Walter von Brienne seine Tore, vgl. Wink a. a. O. S. 41. Anfangs war ja auch ein Teil des Kapitels mit dem Archidiakon gegen Rainalds Wahl, vgl. Inn. III. Epp. II, 277 und den von Winkelm. S. 517 veröffentlichten echten oder fingierten Protest dagegen.

er solle die eben erwählte Sache nicht ängstlich im Stiche lassen. Einsamkeit und Verborgenheit bewahrten ihn ebensowenig vor Versuchung wie den Adam im Paradiese oder Christus in der Wüste. Das Verlassen der berühmten Stätte (Capua) sei um so erstaunlicher, als er dort ja sogar Vater und Bruder in seine Netze gezogen habe — eben dieser Hinweis macht die Beziehung auf Rainald so gut wie sicher, denn dieser gewann ja in der Tat damals seinen Vater, den Grafen Peter von Celano, und seinen Bruder Berard in Capua, auf dessen Burg sie ihre Blicke geworfen hatten, für die päpstliche Sache. Da der letztere nach Richard von S. Germano im Juni 1200 in dem verlustreichen Gefecht bei Venafro von Dipold gefangen wurde, fällt das Schreiben (Nr. 2) vor diesen Zeitpunkt.

Nun ist der mit der Fortunaschilderung eingeleitete, in der Handschrift darauf folgende Brief (unten Nr. 3), der uns hier vornehmlich beschäftigt, höchstwahrscheinlich von demselben Verfasser. Dafür spricht nicht nur der ganze, trotz aller Bibelzitate sehr individuelle Stil, sondern auch die Ähnlichkeit einzelner Wendungen[1]) und die gleiche Tendenz des Inhalts. Er ist, wie ich glaube, etwas früher, ebenfalls an Rainald von Capua gerichtet. Bei diesem hat der Schreiber, als er von der Höhe seiner Glücksstellung jählings herabgestürzt ist, mit Wunden bedeckt, auf Fürsprache eines hohen Gönners, der eilig weiterreisen mußte, Aufnahme gefunden. In solcher Lage redet er trotz seines Unglücks selbstbewußt genug. Er wird bald wieder emporsteigen und um so reichere Gunst bei Papst und König erlangen. Darum soll Rainald, auf den er keineswegs einzig und allein angewiesen ist, ihn nur gut versorgen; die dafür aufzuwendenden Mittel werden oder sind schon durch den Gönner, der später alles zahlen wird, anderweitig vielfach vergolten. Auch die „Jünger" des Erzbischofs, d. h. die Kanoniker Capuas, in deren Mitte er aufgenommen ist, sollen nicht mißgünstig sein. Vor allem aber soll man sich vorsehen, daß die vom Stellvertreter Christi zur Vernichtung der Ägypter (= Deutschen) und Errettung der Hebräer (= papstfreundlichen Sizilianer) entsandten Boten Gehorsam finden werden.

---

[1]) Vgl. namentlich den gleichen Gebrauch der Psalmstelle 85,17: „Fac mecum signum in bonum", die ähnliche Verwendung des Gegensatzes von Pharisäer und Samariter, das beidesmalige: qualia sint dona" usw.

Solches Selbstbewußtsein[1]) deutet auf sehr gute Verbindungen, und da ist man nun doch versucht, den in der Sammlung weiter voraufgehenden Empfehlungsbrief (Nr. 1) für den Verwandten eines Kardinals, der durch päpstliches Aufnahmemandat und die Fürsprache noch eines zweiten Kardinals begünstigt wird, auf den Schreiber unsrer beiden Briefe zu beziehen. Also ein bei der Kurie in hoher Gunst stehender Geistlicher hat bei Erzbischof Rainald, der persönlich aber abwesend ist, in Capua Aufnahme gefunden. Die starke Betonung seiner Verwundung und Pflegebedürftigkeit, die Hervorhebung der „celula pigmentaria", einer Krankenstube mit Apotheke, die Versicherung, daß sein Leben nun außer Gefahr stehe, die Erwägung endlich, daß er von seinem Gönner in gesundem Zustande ja nicht hätte zurückgelassen werden brauchen — alles das läßt die Wunden, die ihm Fortuna beigebracht, nicht nur als bildlich, wie z. B. in dem bekannten Vagantenliede: „Fortunae plango vulnera"[2]), sondern als tatsächlich erscheinen. Da sei mir ein Hinweis gestattet auf das schon von Winkelmann[3]) aus der Formularsammlung „Boncompagnus" lib. III, tit. 15, § 9 mitgeteilte, in jene Zeit gehörende Schreiben päpstlicher Delegierter, die melden, sie könnten ihren Auftrag, im Königreich mit Banndrohung gegen die Anhänger Dipolds zu arbeiten und für Walter von Brienne zu werben, nicht ausführen; denn die aufgeregte Menge in Neapel, Capua und Salerno habe sich gegen sie mit Schwertern und Knütteln erhoben, und kaum sei es dem Erzbischof von Capua gelungen, sie aus dieser Volkswut zu befreien. War unser Schreiber etwa einer jener Delegierten, der mehr als die andern mitgenommen war und der Krankenpflege bedurfte?[4])

Das bleibt eine Vermutung, die indes manches für sich hat. Rainald dürfte sich, nachdem er den Mahnungen des Schreibers gefolgt war und sich offen für die Sache des Papstes erklärt hatte, der gewandten Feder seines Gastes für seine Korrespondenz ge-

---

[1]) Fast blasphemisch mutet gegen den Schluß die Stelle an: „Nam a Nazareth aliquid boni creditur provenire, set nunc Deus et nunc anima mea."

[2]) Carmina Burana ed. Schmeller S. 47. [3]) Otto IV. S. 517.

[4]) Daß Winkelmann das Stück zu c. Juli 1201 ansetzt, würde nicht gerade ein Hindernis für die Beziehung bieten; denn jene Agitation konnte ebensogut schon im Frühjahr 1200 erfolgen, auch wenn sich die bereits damals beabsichtigte Unternehmung Briennes noch bis zum nächsten Jahre verzögerte.

legentlich bedient haben. Denn auffällig ist mir doch in einem an seinen Vater Peter von Celano gegen Ende 1200 gerichteten Mahnschreiben[1]) die Stelle: „Wenn Euch später etwas Günstiges begegnet, so wird man es nicht Eurer Mannhaftigkeit, sondern den Wechselfällen der Fortuna zuschreiben, da Ihr, seitdem Euch einmal Fortuna geäfft hat, niemals wieder gewagt habt, das Haupt kraftvoll zu erheben".[2]) Das möchte doch wohl aus derselben Feder geflossen sein, der wir die Schilderung der Fortuna verdanken, die ich nun in Übertragung hierhersetzen möchte; denn diese Stelle allein ist es, die uns an den unten mitgeteilten Briefen ernstlicher interessiert.

„Den einen", so beginnt unser Verfasser, „erniedrigt und den andern erhöht der Allmächtige, der Irdisches zugleich und Himmlisches lenkt und jedem seine Gaben zuteilt, wie er will, ohne irgendwelche Ansehung der Person." Mit dieser Arenga zahlt er seinen Tribut an die mittelalterlich-christliche Grundauffassung, nach der jeder irdische Glückswechsel auf die unerforschliche Weisheit der göttlichen Vorsehung zurückzuführen ist. Im weiteren spürt man allerdings herzlich wenig von einer demütigen Ergebung in das vorherbestimmte Schicksal und von einer Einsicht in die läuternde Wirkung des Unglücks. Das Kampfmotiv steht mehr schon im Sinne der Renaissance ganz und gar im Mittelpunkt der folgenden Schilderung:

„Einst trat ich der Fortuna auf dem Kampffelde zum Streit entgegen; doch als schon beide Parteien kampfbereit waren, erschrak ich über die allzu große Zahl ihrer Krieger und beeilte mich, Boten mit Friedensanerbietungen an sie zu schicken.[3]) Die trafen sie sitzend auf dem Thron ihrer Vornehmheit, wie sie mit geschlossenen Augen unaufhörlich ihr Rad drehte, und sie antwortete kecklich den von mir entsandten Boten und ließ mir

[1]) Vgl. Mitteil. aus d. Cap. Briefsamml. I, II, Heidelb. S. B. 1910, Abh. 13, S. 19ff.

[2]) — — „non virtuti vestre (also schon hier die virtù der Renaissance!), sed Fortune sit casibus imputandum, cum ex quo semel vobiscum Fortuna lusit, nunquam ausi fueritis capud stolidum revelare (= solidum relevare?)."

[3]) Vertrag und Anpassung empfiehlt auch Marsilio Ficino in seinem Briefe an Giovanni Rucellai als die beste der drei möglichen Verfahrungsweisen gegenüber der Fortuna: „Ottimo è fare con lei pace e triegua conformando la volontà nostra colla sua e andare volontieri dov'ella accenna, aciò ch'ella per forza non tiri", vgl. A. Warburg in Kunstwiss. Beitr., A. Schmarsow gewidm. 1907, S. 150.

durch sie in hochfahrenden Worten zweierlei bestellen: entweder sollte ich anerkennen, daß sie etwas bedeute[1]), und zu ihr an dem Rade, das sie drehte, emporsteigen, damit ich eine gründlichere Kenntnis ihrer unbeständigen Vertrautheit gewönne; oder ich sollte endlos erfahren, was für Gaben ihre Geschosse seien. Indem ich nun beides sorgfältig bei mir erwog und die arge Schmach, die darin lag, mir nicht verhehlte, zog ich alsbald doch vor, durch irgendwelchen Trug von ihr überrumpelt zu werden, als wohl gar durch Weibeswaffen mich besiegen zu lassen. So machte ich mich zitternd zu ihr auf, die mich mit heiterem Antlitz empfing, und indem ich bald trotz aller Furcht mit hastigen Zügen aufwärtsklomm, bald durch ihre Schmeichelkünste und Lockungen mich hinreißen ließ, gelang es ihr, mich zu dem Lager ihrer Unbeständigkeit, das auf der vorletzten Speiche des Drehrades wunderbarlich bereitet war, froh und mit mancherlei Gepränge heranzubringen. Als sie sich jedoch ihrer eitlen Macht zu rühmen begann, um mich noch mehr in ihre trügerische Liebe zu verstricken, und mir große Dinge versprach, wenn ich ganz zu dem Lager hinaufstiege und darauf vertrauensvoll nur ein wenig schliefe, da tat sie endlich, was nicht das Glück der Gelegenheit, sondern vielmehr die Gelegenheit zur Unfreundlichkeit und Täuschung erwarten ließ, und als ich mich ihr eine Weile heiter und zuversichtlich hingab, da drehte sie in ihrer angeborenen und gewohnten Art das Rad unvermerkt ein Stückchen weiter, und indem sie mich mit Wut anfiel, schleifte sie mich solange zugleich durch Rad und Speichen herum, daß ich, von tödlichen Wunden verletzt, eher an ein rasches Hinsterben glaubte, als noch auf ein längeres Weiterleben hoffte."

Für das dirnenhafte Gebahren der Fortuna fehlt es auch sonst in der Literatur seit Ovid[2]) nicht an Andeutungen, nirgends aber finde ich in den mittelalterlichen Quellen eine derart lebendige und realistische Schilderung[3]); Fortuna hat hier ganz das starre,

[1]) Zu diesen Worten „ut eam aliquid esse crederem" mag man etwa an den von Patch III, S. 187 angeführten Vers des Hildebert von Le Mans erinnern: „Si fas est credi te quidquam posse vel esse, o Fortuna . . .", ohne daß eine Beziehung dazu anzunehmen wäre.

[2]) Fasti VI, 569ff.

[3]) Wie blaß sind dagegen beispielsweise die zeitlich nahestehenden elegischen Dichtungen des Heinrich von Settimello und Heinrich von Mailand über die Launen der Fortuna. Der letztere, begabtere Verfasser

mürrische Wesen, das ihr sonst meist zugeschrieben wird, abgelegt und zeigt mehr die Art der antiken Sirenen, verführerisch und verderblich zugleich. Für die Lagerstatt auf der vorletzten Speiche gibt es, wie es scheint, weder in literarischen, noch bildlichen Darstellungen einen andern Beleg. Drastisch ist auch der jähe Umschwung zu dämonischer Wut geschildert.

Trotz aller Leiden, die über den Verfasser durch die heuchlerische Verführung der unbeständigen Fortuna hereingebrochen sind, fühlt er sich von ihr keineswegs endgültig besiegt und denkt offenbar nicht daran, vor ihren Launen nach mittelalterlichem Ideal seine Zuflucht in der vita contemplativa zu suchen. Vielmehr da er am Leben geblieben und auf dem Wege der Genesung ist, so meint er Fortuna tatsächlich bereits überwunden zu haben und hofft bald in seiner öffentlichen Laufbahn noch höher emporzusteigen als bisher.

Für seine weiteren Ausführungen, deren Übersetzung sich hier nicht lohnt, verweise ich auf den Abdruck der lateinischen Texte unten. Es ist mit diesen und anderen Stücken der Capuaner Sammlung eine eigene Sache. Geschäftsbriefe sind das gewiß nicht, aber darum doch noch keine fingierten Stilübungen der Schule, die meist leicht als solche zu erkennen sind, höchstens hier und da stilistische Überarbeitungen. Hier möchte ich nicht einmal dies letztere annehmen. Vielmehr dürfte es sich um wirklich so abgesandte, echte Briefe handeln, die eben nur von einem sehr begabten Stilisten mit feinem, witzigen Geiste zu liebevoll ausgemalten kleinen Kabinettstücken im Geschmacke der Zeit gestaltet sind. Eine sehr bemerkenswerte Schilderung des Sommeraufenthaltes der römischen Kurie unter Innozenz III. in Subiaco von August-Sep-

---

(De controversia hominis et Fortunae libri duo, Col. Agripp. 1584) erinnert gelegentlich noch am ersten an unsern Brief, z. B. in den Versen (S. 9):

Mortales ludens varium traducis in orbem,
Gaudia praetendens clamque dolenda parans.
Est tibi fraudis opus, fraudis tunc uteris arte,
Cum te ridentem quis sine fraude putat.
Prodere docta nimis, dum porrigis oscula pacis,
Transigis occulta viscera caede furens usw.

Dieser Autor gehört aber erst der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an. So kann er unter den Beispielen für jähen Glückswechsel besonders auf Kaiser Friedrich II. (S. 15) hinweisen.

tember 1202[1]), die in der Pariser Handschrift unmittelbar auf den Fortunabrief folgt, dürfte ihm aus stilistischen Gründen ebenfalls zuzuschreiben sein. Damals hatte er also Capua als Genesener bereits verlassen, hielt aber briefliche Beziehungen zu Erzbischof Rainald noch aus der Ferne aufrecht. Formtalent und Verwandtschaft werden seinen Aufstieg im Dienste der Kurie gesichert haben. Vielleicht gelingt es, seine Persönlichkeit noch genauer zu bestimmen, wenn einmal das gesamte Briefmaterial der Capuaner Sammlung durchgearbeitet sein wird. Daß diese auch kulturhistorisch noch mancherlei Interessantes bietet, mag man der Fortunaschilderung entnehmen. Für eine Geschichte des lateinischen Briefes im Mittelalter endlich, die, im Gegensatz zu der des deutschen Briefes in dem Werke von G. Steinhausen, überhaupt noch gar nicht ernstlich in Angriff genommen ist, wird man an diesen eigenartigen Leistungen nicht vorbeigehen dürfen.

1.

Ein Kardinal empfiehlt (dem erwählten Erzbischof Rainald von Capua) den Verwandten eines andern Kardinals, der auch durch ein päpstliches Mandat unterstützt wird, zu freundlicher Aufnahme.[2]) *(Frühjahr 1200.)*

Pro consanguineo domini[3]) cardinalis certum recepistis a domino papa mandatum, et licet ei sufficere valeat tanti mandatoris auctoritas, nos tamen, qui in ipsius cardinalis negociis et assequiis[4] et[5] prosequimur speciales affectus ad effectum, adicimus preces nostras, affectione plena rogantes, quatinus quod[6]) pro memorato prosecucionem inveniat, quod et mandator[7]) vos devotos recipiat et rogator senciat graciosos, presertim cum in unius execucione negocii ter[8]) satisfieri possit affectibus, summo pontifici debito exsoluto et duorum[9]) cardinalium graciam geminam invenias complacendo.

---

[1]) Vgl. meine Veröffentlichung in der Hist. Vjschr. VIII (1905), S. 528ff.

[2]) Cod. Paris. lat. 11867 fol. 140c. Ich zähle die je 2 Kolumnen von Vorder- und Rückseite mit a, b, c, d. Bei der Vorbereitung der Edition dieser Stücke hat schon vor längerer Zeit F. Baethgen geholfen.

[3]) Hier hat im Original der Name des Kardinals gestanden.

[4]) So Hs.; obsequiis? [5]) So (im Sinne von „etiam"?) Hs.

[6]) So in Abkürzung Hs.; man erwartet „talem" od. dgl.

[7]) Der Papst. [8]) So etwa (oder „tribus"?) zu emend. st. tū Hs.

[9]) Daraus erkennt man, daß der Absender selbst ein Kardinal ist.

2.

Mahnbrief an (den erwählten Erzbischof Rainald von Capua), er möge aus seiner Amtseinsetzung die Folgerung ziehen, aus der Verborgenheit hervortreten und offen für die päpstliche Sache einstehen, zumal da er in seinem neuen Amte zugleich Vater und Bruder gewonnen habe.[1])

(Capua, Frühjahr 1200.)

Non ut tue honestati eludam, set racionis morem[2]) gerere videar in sermone, tibi duxi singulariter rescribendum. Nequaquam debes ad tuam ignominiam revocare, cum Petrum legamus apostolum Christo singulariter fuisse locutum. Dixit, inquam: | Tu es Christus f. 140 d. filius Dei etc.[3]), nulla ei pluralitate premissa.[4]) Si tue mentis secretain tendere quereres et querendo consuleres[5]) diligenter, cognosceres utique, qualia sint dona[6]), quanta sint merita, que tibi sunt divina permissione concessa.[7]) Cum homo esses, immo[8]) iuvenis in seculo constitutus, eras specie omnino formosus, diviciis affluebas non modicis, militaris habebas officii dignitatem[9]), elegancia morum, celebritate fame et virtutibus eras plurimis decoratus. Set transeunte Domino[10]) per provinciam tuam vocare te voluit ad sui consorcii dignitatem. Tu enim relictis retibus et navi sequi[11]) minime distulisti. Zacheus[12]) eras, et quia pusillus statura, in arborem sicomorum ascenderas, ut videres[13]) Dominum transeuntem.[14]) Ascendisti velox, audisti ascultans, vidisti desiderans, descendisti festinans. rediisti

---

[1]) Cod. Paris. lat. 11867 fol. 140c. [2]) moram Hs. [3]) Matth. 16,16.
[4]) So Hs.; vielleicht permissa? [5]) consules Hs.
[6]) Vgl. die ähnliche Stelle in Nr. 3.
[7]) Das Folgende ist für Persönlichkeit und jugendliche Vergangenheit Rainalds in Betracht zu ziehen. [8]) umio Hs.
[9]) Das kann sich nur auf die Zeit beziehen, ehe Rainald die Stellung eines päpstlichen Kaplans und Subdiakons erhielt. Ist die Angabe des oben S. 22 Anm. 3 angeführten Wahlprotestes richtig, daß er 1199 noch nicht das zwanzigste Jahr erreicht hatte, so dürfte er jenen Rang wohl nicht allzu viel früher erlangt haben. Winkelmanns Versuch (Phil. v. Schw., S. 35 Anm. 3), einen in Jaffé 17585 von 1197 genannten „magister R. subdiaconus" des Papstes Coelestin III. und Stellvertreter eines Kardinallegaten mit unserm Rainald zu identifizieren, ist wegen des sonst für diesen nicht vorkommenden Magistertitels und auch wegen der Jugendlichkeit Rainalds nicht wahrscheinlich.
[10]) Vgl. Matth. 9, 27: transeunte inde Jesu . . . und öfter.
[11]) Vgl. Matth. 4, 20; Marc. 1, 18. [12]) Vgl. Luc. 19, 2ff.
[13]) vidēs Hs. [14]) transeunte Hs.

gaudens et in domo tua sibi gratum hospicium preparasti[1]), gratum quippe, nisi se invitanti[2]) verecundiam feceris et ruborem[3]), quod facere diceris, si fratres desinis, cum quibus Christum in domo tua honorifice recepisti.

Modo vero in alarum[4]) tuarum virtute confides[5]), ut Marie[6]) possis officium adimplere et non Marthe[7]) solummodo[8]), ab eis recedere cupiens, queris nemora, in quibus latitans tibi soli preoptas nidificare.[9]) Quodsi solicita meditacione pensares, quanta possunt[10]) ex hoc[11]) piacula[12]) provenire, a proposito cessans auctoritatem euuangelicam animo et opere prosequi omni studio procurares. Nonne legis de Christo altissimo[13]), qui tributum solvere voluit[14]) propter scandalum evitandum? Nam et ipsa veritas prohibendo loquitur: ve homini illi, per quem scandalum venit.[15]) Si de talenti tibi traditi lucracione[16]) confidis, cum illis debes patrem familias venientem ad nupcias expectare[17]) et cum eisdem tue villicacionis reddere racionem[18]), cum quibus, immo quorum precibus et instancia diligenti[19]) talentum creditum recipere meruisti.

Considera, quis fueras, antequam accederes ad tuorum fratrum consorcium beatorum! Nichil tibi penitus, nisi presencia lubrica et aliqua fama[20]), set consciencia lesa, que tua non undique menbra tegebat.[21]) Nunc[22]) bonam famam et confidenciam habes artificio non

---

[1]) Alles das bezieht sich auf Rainalds geistliche Laufbahn.
[2]) invitamenti Hs.
[3]) Vgl. die ähnliche Verwendung von „rubor" in Nr. 3.
[4]) „malarum" st. „in al." Hs. [5]) So Hs.; confidens?
[6]) materie Hs. [7]) Vgl. Luc. 10, 38 ff.
[8]) Liest man „confidens", ist hier vielleicht „et" zu ergänzen.
[9]) Rainald hat sich in seiner bedenklichen Lage offenbar vorübergehend auf eine der Gebirgsburgen seiner Familie zurückgezogen, was hier mit dem ersten Fluge eines jungen Vogels vom Neste verglichen wird.
[10]) So Hs. [11]) Die Abkürzung für hec Hs.
[12]) So Hs.; vielleicht pericula? [13]) Matth. 22, 17 f. [14]) noluit Hs.
[15]) Matth. 18, 7. [16]) Matth. 25, 14 ff. [17]) Vgl. Luc. 12, 36. [18]) Luc. 16, 2.
[19]) Darin scheint sich eine gewisse Enttäuschung der Kanonikerpartei auszusprechen, die von der Betreibung seiner Kandidatur gerade den Schutz Capuas erhofft hatte.
[20]) So wohl st. „fame" Hs. (od. „aliquid fame").
[21]) Ist das ein antikes Verszitat? Die obige Schilderung von Rainalds Stellung in der Weltlichkeit empfindet der Verfasser hierzu nicht als Widerspruch. Für seine „consciencia", sein Seelenheil hat er doch erst durch den Übertritt gesorgt.
[22]) Vielleicht ist hier ein „si" einzuschieben.

modico et ignibus efecatas[1]), non tuis meritis, set illorum oracionibus ascribas, cum quibus naviculam non empticio iure nauclericam[2]) conduxisti, in[3]) qua promittens in manus naucleri[4]) cautionem iuratoriam prestitisti, ut eam vel ad portum reduceres peroptatum vel in ea[5]) et cum ea tam diu per hoc mare magnum et spaciosum[6]) transcurreres[7]) navigando, quousque summus navicularius[8]) vel naviculam[9]) alii[10]) commendaret vel te in suam voluntatem deduceret et in propriam reciperet mansionem.[11]) Nunc autem ventus[12]) contrario sufflans[13]) fluctuacionibus et procellis naviculam conquassavit[14]) et tibi tantam dubitacionem concussit, quod in ea non credis[15]) aliquatenus liberari. Modice fidei, quid dubitasti?[16]) Noli timere de navicule quantitate, cum maior sit Deus[17]) quam periculum, quod formidas. Non ergo formides de periculo imminenti, quia cessat in tranquillitate virtus naute periti nec nomen prestat artificii, nisi[18]) fuerit in magno periculo constitutus, et tanto nauta digniori debet laude attolli, quanto fluctuacionibus stupefactus leviori[19]) artificio naviculam gubernaverit et se reddiderit de tanta fluctuacione securum.

Non te loca delectent aspera vel nemorosa nec[20]) te alliciant, immo decipiant solitudines[21]) devastate, cum Adam in paradiso fuerit a serpente subtiliter superatus et ipse Christus a diabolo fuerit in deserto temptatus. Jam enim[22]) dicis dominicum adimplesse mandatum, cum exeundo[23]) de terra tua et cogitacione[24]) propria ad Israelitarum[25]) venire consorcium elegisti, tibi sit[26]) omnimoda

---

[1]) = effaecatas, geläutert.
[2]) So vielleicht (= als ein dem Schiffspatron gehöriges) st. „nangleria" Hs.
[3]) So Hs.; etwa pro od. de? [4]) nauclerii Hs. [5]) eo Hs.
[6]) Ps. 103, 25. [7]) transcurres Hs.
[8]) navicls mit Abkürzungszeichen Hs. [9]) navicula Hs.
[10]) So wohl st. „ab" Hs.
[11]) D. h. das anvertraute Erzbistum darf Rainald nur verlassen, wenn es einem andern übergeben wird oder er selbst in den Himmel eingeht.
[12]) Vielleicht hier „e" zu ergänzen.
[13]) Vgl. Matth. 14, 24; Marc. 6, 48.
[14]) Die Bedrängung durch Dipold. [15]) So wohl st. „crederis" Hs.
[16]) Matth. 14, 31. [17]) Vgl. etwa 1. Joh. 3, 20; Job 33, 12.
[18]) Nach Hs. eher „ubi" aufzulösen. [19]) So wohl st. „breviori" Hs.
[20]) nc Hs. [21]) sollicitudines Hs.
[22]) Vielleicht fehlt hier eine Konjunktion wie „si" (oder „si te"), so daß der folgende Satz „tibi sit omnimoda" usw. besser anschließt.
[23]) exundo Hs. [24]) Act. 7, 3; vgl. Gen. 12, 1.
[25]) Das sind die Päpstlichen. [26]) sunt Hs.

racione iniunctum[1]), ut de termino ad terminum[2]) auctoritate propria vel[3]) de finibus Israeliticis tua temptoria non transferres, set Moyse ytineris ductore iubente tam diu in eis morareris defixis, quousque, quid oporteat facere per dominicam nosceres iussionem.[4]) Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iusticiam.[5]) Mirandum[6]) est enim plurimum, quod tam celebrem[7]) locum[8]) dimittere[9]) non
f. 141 a. expaves, in quo, cum in altum te duceres, | pedetemptim in verbo Dei laxasti[10]) recia[11]) et in cetera piscium multitudine copiosa patrem tuum et[12]) germanum proprium, quos prius hostes habueras, tuis invenisti retibus obvolutos.[13]) Quis unquam talem[14]) piscatorem audivit, qui, cum piscatum pergeret, patrem caperet pariter et germanum!

Attendas etiam et studio considera diligenti, quanta sit tibi parvulorum multitudo commissa, qui de tuis honestis virtutibus confidentes abiecti tecum esse in domo Domini potius elegerunt, quam habitare in tabernaculis peccatorum[15]), huiusmodi vite presentis gloria et vanitatibus superati. Talium est enim regnum celorum[16]), cum divina iusticia profitente eorum semper sint angeli suo conspectui preparati.[17]) Ne igitur, quod absit, aliquem de hiis pusillis[18]), qui in Christo iam credunt non solum per fidei meritum, set assidue operacionis complementum[19]), per tuam debeas scandalizare[20])

---

[1]) inuictum Hs.

[2]) Sachlich ist hier an die Stationen der israelitischen Wanderung Num. 33, 1 ff. gedacht. [3]) So Hs.

[4]) Mit einigen wörtlichen Anklängen (fixit tentoria etc.) liegt hier Ex. 19, 2 ff. zugrunde. Wie die Israeliten in den gezogenen Grenzen zu verweilen hatten, bis Moses die Weisung des Herrn auf dem Sinai gehört, so ist auch Rainald in seiner Bewegungsfreiheit an päpstliche Weisung gebunden.

[5]) Gen. 15, 6. [6]) Memandum Hs. [7]) celebram Hs.

[8]) nämlich Capua. [9]) dimitere Hs. [10]) laxatis Hs.

[11]) Vgl. Luc. 5, 4: Duc in altum et laxate retia vestra in capturam.

[12]) fehlt Hs.

[13]) Vgl. oben S. 23 Daß zwischen Peter von Celano (mit seinem Sohne Berard) und Rainald vor dessen Erhebung zum Erzbischof Spannung geherrscht hatte, ist nicht bekannt, aber leicht möglich.

[14]) Das l unter Pergamentfalte Hs. [15]) Ps. 83, 11. [16]) Matth. 19, 14.

[17]) Vgl. Matth. 18, 10. [18]) Ebenda.

[19]) Diejenigen, die nicht nur die päpstliche Partei ergriffen haben, sondern aktiv im Kampf gegen Dipold stehen oder sonst Opfer für die Sache bringen, werden Rainald als Muster vorgehalten.

[20]) Marc. 9, 41.

absenciam vel[1]) turbare! Fac tecum signum in bonum[2]) et firma cor tuum[3]), pedes etiam tuos stabilitate firmitati infigas, ut archangelo illi et[4]) celestis milicie[5]) principi non Phariseum, set Samaritanum una cum fratribus tuis te digne valeas presentare ac eo te introducente[6]) ad illius possis presenciam devenire, pro cuius amore non vacillando, set[7]) in firmo proposito perseverans desideriis lubricis et voluntatibus propriis temetipsum penitus abnegasti.[8])

3.

Derselbe Absender schildert dem (erwählten Erzbischof Rainald von Capua), wie übel ihm Fortuna mitgespielt habe, und ersucht ihn, nachdem er durch einen Gönner totwund in die (Capuaner) Krankenstube eingeliefert sei, sich seiner angelegentlich anzunehmen, indem er die Hoffnung ausspricht, daß (Capua) von den zur Vernichtung der (Deutschen) auszusendenden päpstlichen Legaten als treu erfunden werden möchte.[9])

(Capua, Frühjahr 1200.)

Hunc humiliat et hunc exaltat[10]) Omnipotens[11]), qui terrena simul et celestia moderatur, dividens singulis, prout vult, sua dona sine acceptione qualibet[12]) personarum. Olim cum Fortuna in campo certaminis constitutus ad pugnam et iam utriusque partis preliantibus preparatis ad bellum, pre nimia multitudine bellatorum terrefactus pro querenda pace ad eam nuncios mittere properavi. Quam cum in sue nobilitatis residentem solio invenissent et clausis oculis rotam volveret incessanter, proterve respondens nunciis destinatis, duo michi per eosdem superis[13]) affatibus relegavit, videlicet: ut vel eam aliquid esse crederem et ad eam per rotam[14]) gra-

---

[1]) In der Hs. steht „tribuere vel"; das ist wohl nur für eine falsche, zur Auswahl gestellte Auflösung des in der Vorlage abgekürzt geschriebenen „turbare" zu halten, da etwa „tribulare" dem Sinn nicht ganz entspricht.

[2]) Ps. 85, 17. [3]) Job 11, 13. [4]) So etwa st. I Hs.

[5]) Vgl. Luc. 2, 13. [6]) intrucente Hs.

[7]) So wohl statt der Abkürzung für „hec" Hs.

[8]) Die letzte Mahnung verrät doch starkes Mißtrauen in die Absichten Rainalds, wie es durch den Plan des Papstes, den Schwiegersohn Tancreds in das Königreich eingreifen zu lassen, und die Stellungnahme von Rainalds Verwandten demgegenüber nicht unverständlich war; vgl. Mitt. d. Inst. für öst. Gesch. 22, S. 3ff.

[9]) Cod. Paris. lat. 11867 fol. 141a. [10]) Ps. 74, 8.

[11]) So möchte ich doch vorschlagen st. „oim̄"(= omnium) Hs.

[12]) quamlibet Hs. [13]) So Hs.; superbis? [14]) totam Hs.

derer[1]), quam volvebat[2]), ut inconstantis sue familiaritatis haberem[3]) noticiam pleniorem vel, qualia sint[4]) dona sua[5]) iacula, non desinerem experiri. Que utraque mecum subtiliter considerans, cicius tamen elegi deceptione qualibet perturbari, quam me forte armis muliebribus sinerem superari. Ad eius namque accessi presentiam tremebundus[6]) et ab ea sum facie serena receptus, tum[7]) violentis tractibus gradiens metuendo, tum et adulacionibus et blandimentis devictus. Ad inconstancie sue cubiculum, quod in penultimo axe rote volubilis mirabiliter fuerat preparatum, me cum[8]) plurimis pompis gaudenter adiunxit. Verum cum de inani[9]) sua potencia inciperet se iactare, ut me magis ad suum posset amorem allicere deceptivum, michi magnalia compromittens, si me totum reciperem in cubili et in eo paululum cum fiducia dormitarem, fecit tandem, quod promisit non facultatis felicitas, set difficultatis et deceptionis facultas, et cum me sibi aliquantulum ylarem redderem et securum, naturali et suo solito more rotam parumper et occulte subduxit ac me cum furia apprehendens tam diu equaliter per rotam[10]) et axes revolvit, quod plagis letalibus[11]) sauciatus[12]) pocius de morte crederem festinanti, quam de vita sperarem ulterius longiori.

Cumque diucius iacuissem iuxta semitam vulneratus[13]), sacerdos et levita per rotam[14]) transitum facientes ad me accedere nullatenus curaverunt. Factum est autem, sicut Domino placuit, ut Samaritanus quidam[15]) iter faciens me longe in aperto prospexit et apropians, misericordia motus, vulnera non modica sollicitudine alligavit, infundens ea vino et oleo et perungens unguento delectabili co-
f. 141 d. | piose. Ceterum Samaritanus timens plurimum, ne propter incuriam aliquid michi contingeret deterius vulnerato, me in[16]) iumentum suum exultanter inponens in vestrum stabulum[17]), immo ad celulam pigmentariam diligencia vigilanti et vigilancia[18]) diligenti perduxit[19]). Et quia ipsum oportet adhuc[20]) procedere itinere longiori, vobis tamquam securo et fideli stabulario, immo unguentis fragrantibus

---

1) graderet Hs. 2) volebat Hs. 3) habere Hs. 4) sunt Hs.
5) Vgl. oben S. 23 Anm. 1. 6) cremebundus Hs.
7) tn̄ Hs. 8) metum Hs.
9) So wohl (oder „immani"?) st. „innani" Hs.
10) totam Hs. 11) lectalibus Hs. 12) sanctiatus Hs.
13) Das Folgende ist alles nach Luc. 10, 30 ff. gestaltet. 14) totum Hs.
15) quidem Hs. 16) fehlt Hs. 17) stabilem Hs. 18) vigilencia Hs.
19) preducit Hs. 20) adhec Hs.

non modicum exuberanti me voluit committere sollicita cura servandum.

Ne igitur occasione sumpta[1]), quod vobis duos denarios non protulerit[2]) pro expensis, qui per publica et in publicum potest ostendere instrumenta, quod denarios vobis tradiderit[3]) cum talentis. Quos cum in usus vestri[4]) et proximorum prodigialiter[5]) expensare[6]) non cessaveritis usquemodo, nullum tamen adhuc dispendium minoracionis[7]) recipere potuerunt.[8]) Fiducialiter namque recipite vulneratum, non ab Jerusalem in Jerico, set ab Jerico in Jerusalem[9]) ductore Domino viriliter ascendentem, cum quicquid preter debitum duxeritis erogandum[10]), Samaritanus se duxerit, cum venerit, soluturum. [11]) Nolite, si placet, me reddere viliorem, si olim fuerim a Fortuna volubili de receptione sophistica superatus et a falsis fratribus Ismaheliticis[12]) venditus ad perdendum, cum adiecerim, ut resurgerem[13]) cum triumpho et Fortunam iam superaverim cum effectu et Pharaonis[14]) uxori[15]) non consenciens apud dominum vel principem[16]) gratiam invenerim[17]) publiciorem.[18]) Per presencia namque

---

[1]) So od. „sumtio" undeutlich Hs. Hier scheint Verderbnis vorzuliegen, zumal ein Verbum finitum vermißt wird; allenfalls: „occasio inde sit sumpta" od. dgl. [2]) pertulerit Hs.; vgl. Luc. 10, 35.

[3]) Folgt „c̄ talem" Hs., das ich streiche, weil es mir aus dem „cum talentis" versehentlich entstanden zu sein scheint.

[4]) So doch wohl st. „n̄ri" Hs. [5]) prodiligiter Hs.

[6]) So vielleicht st. „expensas" Hs. [7]) So wohl st. „ĩmoracionis" Hs.

[8]) Soweit die etwas dunkle Stelle eine Deutung zuläßt, möchte man annehmen, daß Rainald für sich und das Haus Celano von dem Gönner des Verwundeten, vermutlich dem empfehlenden Kardinal in Nr. 1, also von päpstlicher Seite für den Anschluß an die Sache der Kurie laufende Geldunterstützungen erhielt.

[9]) D. h. aus dem Nachbarlande nach der Hauptstadt des Kirchenstaates Rom. Alles noch nach Luc. 10, 30ff.

[10]) egrogandum Hs. [11]) solitutum Hs.

[12]) Vgl. Gen. 37, 28. Man hat wohl an sizilianische Anhänger Dipolds in einer der oben S. 24 genannten Städte zu denken.

[13]) Vgl. Ps. 40, 9: numquid qui dormit, non adiiciet, ut resurgat?

[14]) Es müßte heißen: „Putipharis"; vielleicht hat der Verfasser schon das Versehen begangen. [15]) uxor Hs.

[16]) Diese Ausdrücke lehnen sich an Gen. 45, 8 an: qui me fecit quasi patrem pharaonis et dominum universae domus eius ac principem in omni terra Aegypti. Da das „vel" aber eine Unterscheidung andeutet, dürfte an Papst Innozenz III. und König Friedrich II. zu denken sein. Die Beziehung des „princeps" auf letzteren findet sich in der Sammlung auch sonst, u. zw. auch vor seiner Kaiserkrönung. [17]) iuu(er)im Hs.

[18]) So wohl st. „publiorem" Hs.; unten freilich „dulciorem".

insignia[1]) cognoscetis utique manifeste, quod Joseph filius vester non sit a fera pessima devoratus[2]), per quem patrem vult reddere de sua vita securum et de gratia, quam obtinuit dulciorem, falsos fratres confodere invidia penitus et rubore.[3])

Paterna igitur caritate de longinqua regione[4]) redeuntem[5]) filium vestrum recipere debetis[6]), qui licet paciatur ad presens, non tamen ad porcorum siliquas coligendas[7]) adhuc eum coegit inopia vel egestas, et quamvis alibi sibi posset invenire subsidia copiosa, tamen gratius est ei circa, immo per vos parumper et gratis de gratie vestre plenitudine perhaurire, quam habundanter per alios quoslibet[8]) accipere alciora. Si vero, quod credere non possum, indignati[9]) discipuli Cananeam velint post vos expellere conclamantem[10]) vel forte in agro[11]) vobiscum cotidie desudantes, ęo quod in adventu meo simphoniam et tymphanum dulciter feceritis resonare[12]), sua opera dimiserint inperfecta, proponentes vobiscum esse unanimiter constitutos et quod eis edum[13]) non dederitis ad vescendum[14]), vos nichilominus filio vestro vitulum faciatis occidere saginatum, anulum in digito et stolam[15]) candidam in collo suo voluntarie et liberaliter inponentes, quia dulcior solet esse gratia post amaritudines expiatis. Ad primam igitur apostolicam missionem[16]), pater et domine[17]) reverende, facientes nobis signum in bonum[18]), Danieli[19]) prandium afferatis, non loci vel lacus ignoranciam[20]) pretendentes[21]), ne iram Dominus contra vos concipiat vel rancorem et illuc per angelum vos deferat per cervicem, quo vestris pedibus sine lesione incedere potuistis.[22])

Utinam Samaria vestra[23]) verbum Dei recipiat[24]) cum effectu, ut angeli, qui mittendi[25]) sunt ad eam de latere vicarii Jesu

---

1) Nämlich das vorliegende Schreiben als Zeichen der Besserung.
2) Gen. 37, 20. 3) robore Hs.; vgl. oben S. 30 Anm. 3.
4) regionem Hs. 5) Vgl. Luc. 15, 13 ff. 6) debeatis Hs.
7) Luc. 15, 16. 8) So od. „quelibet" st. „quōlicet" Hs.
9) Vgl. Luc. 15, 28: indignatus est autem. Zur Sache vgl. oben S. 23.
10) Vgl. Matth. 15, 22 ff. 11) mag(isteri)o st. „in agro" Hs.
12) Vgl. Luc. 15, 25. 13) = hoedum. 14) Vgl. Luc. 15, 29.
15) Vgl. Luc. 15, 22. 23.
16) Der Verfasser rechnet also auf das Interesse des Papstes.
17) domino Hs.
18) Ps. 85, 17; danach wäre „nobiscum" einzusetzen. Vgl. auch oben S. 23.
19) Zum Folgenden vgl. Dan. 14, 33—35. 20) ignorancia Hs.
21) p(re)t(er)evidentes Hs. 22) So Hs.; poteritis? Vgl. auch Dan. 6, 23.
23) In der Hs. eher nr̄a. 24) Vgl. Act. 8, 14. 25) mutendi Hs.

Christi[1]) ad Egyptios destruendos et servandos[2]) Hebreos[3]) per virtutis gladium et salutiferam doctrinam ex obediencia vos inveniant signo thau in vestris frontibus consignatos.[4]) Non turbetur cor vestrum[5]) neque ulla debeat formidine commoveri, si vestra desidero[6]) habundancius dulcedine saciari, quem Phariseum esse forsitan credidistis, cum originem traxerim ex sancto[7]) P.[8]) et sim in aliena provincia constitutus. Nam a Nazareth aliquid[9]) boni creditur provenire[10]), set nunc Deus et nunc anima mea; et non dimittam vos, etsi me a vestris lumbis duxeritis repellendum[11]), nisi prius mea parvitas largis benedictionibus repleatur.[12]) Pro certo denique cognoscetis, quod, licet in agro[13]) dominico et in vinea Domini mei Sabaoth multos posueritis operarios[14]), | ad colendum f. 141 c. tamen nullum adeo fidelem poteritis invenire, sicut hunc[15]) alienigenam[16]), qui novem[17]) et omnibus obmissis de impensa gratia et gratis vobis reddet gloriam[18]), laudem pariter et honorem.

---

[1]) Verfasser erwartet also derartige päpstliche Boten, wie sie dann nach Eintreffen Walters von Brienne im Frühjahr 1201 tatsächlich mit Aufforderung zum Gehorsam ausgesandt worden sind; vgl. Reg. Imp. V. 5756.

[2]) servendos Hs.

[3]) Angelehnt an Ex. 12, 12ff., tatsächlich auf den Kampf gegen die Deutschen zur Rettung der päpstlichen Sizilianer bezüglich.

[4]) Vgl. Ez. 9, 4. [5]) Joh. 14, 27. [6]) desiderio Hs.

[7]) So vielleicht st. „sumto" Hs.

[8]) pisū Hs.; damit vermag ich leider nichts anzufangen, zumal man doch nach dem „ex" einen Ablativ erwartet. Für das Wahrscheinlichste halte ich nach reiflicher Überlegung, daß in der Vorlage nur P. (etwa = Petro) gestanden, und das folgende „et (= Haken) sim" versehentlich an das P. herangeraten und vom Abschreiber, der dann das „et sim" freilich noch einmal schrieb, für einen mit P. zusammengehörigen Namen gehalten ist. San P(ietro?) müßte dann etwa ein sehr unbedeutender Ort, vielleicht in der Umgebung von Capua, gewesen sein, von dem man, wie von Nazareth an sich nichts Gutes erwartete. Einen Mann aus solchem Orte, der doch mit gewissen Ansprüchen auftrat, habe, meint der Schreiber, Rainald anfangs vielleicht für einen sich aufblähenden Heuchler gehalten.

[9]) doppelt geschrieben Hs. [10]) Vgl. Joh. 1, 46.

[11]) repellandum Hs. [12]) Vgl. Gen. 32, 26. [13]) Wie oben S. 36 Anm. 11.

[14]) Vgl. Matth. 20, 1 ff. [15]) ht mit Abkürz. (= habet) Hs.

[16]) Vgl. Luc. 17, 16: et hic erat Samaritanus.

[17]) Vgl. Luc. 17, 17: et novem ubi sunt?

[18]) Vgl. Luc. 17, 18: Non est inventus, qui rediret et daret gloriam Deo, nisi hic alienigena.

GEILER VON KAISERSBERG UND DAS DEUTSCHTUM DES ELSASS IM AUSGANGE DES MITTELALTERS.

VON OTTO LAUFFER.

Georg Steinhausen zum 60. Geburtstage eine bescheidene Gabe als Zeichen der Anhänglichkeit und des Dankes darzubringen, ist auch mir ein herzliches Bedürfnis. Ich knüpfe dabei an Erinnerungen an, die nun bald ein volles Menschenalter zurückreichen.

Als Steinhausen im Jahre 1899 in den von ihm herausgegebenen „Monographien zur deutschen Kulturgeschichte“ den zweiten Band: „Der Kaufmann in der deutschen Vergangenheit“ hatte erscheinen lassen, wurde ich dadurch veranlaßt, in den „Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum“, Jahrg. 1899 und 1900, zwei Sammlungen von „Beiträgen zur Geschichte des Kaufmanns im 15. Jahrhundert“ zu veröffentlichen. Ich stützte mich dabei auf die Predigten zweier Kanzelredner, des Johannes Nider und des Johannes Geiler von Kaisersberg.

Wenn ich damals vor allem den letztgenannten, den Elsässer, mit seinen Straßburger Münsterpredigten als Quelle heranzog, so ist es in jener Zeit mir und vermutlich auch allen meinen Lesern niemals in den Sinn gekommen, auch nur die Frage aufzuwerfen, ob es sich dabei wirklich um deutsche Kultur handele, ob die Verhältnisse, von denen Geiler berichtet, deutsche Verhältnisse seien oder nicht.

Die Zeiten haben sich inzwischen geändert. Heute zwingt uns die Not unseres Volkes, die unerschütterliche geschichtliche Wahrheit von dem jahrtausendalten Deutschtum des Elsaß vor allem anderen zu betonen, und eben dieser Gesichtspunkt ist es auch in erster Linie, unter dem wir heute die Hauptvertreter des geistigen Lebens im Elsaß am Ausgange des Mittelalters ins Auge fassen,

insbesondere die beiden größten unter ihnen, Sebastian Brant, den Verfasser des „Narrenschiffs" von 1494, und Geiler von Kaisersberg, den großen volkstümlichen Kanzelredner.

Geiler und Brant! Unvergessen sollen die Namen dieser beiden Männer sein, solange noch ein deutsches Herz Anspruch erhebt auf elsässisch-deutsches Land. Wie zwei heldenhafte Torhüter stehen sie vor den Pforten des elsässischen Deutschtums der neueren Jahrhunderte. Jeder von beiden ist — literaturgeschichtlich genommen — ein Charakter für sich. Kulturgeschichtlich gesehen, gehören die beiden auch im Leben freundschaftlich verbundenen Männer eng zusammen. Man kann nicht von dem einen reden, ohne zugleich den anderen zu preisen.

Wenn wir dennoch einen von beiden, nämlich Geiler von Kaisersberg, besonders hervorheben, so hat das seinen eigenen Grund, denn gerade bei dem Kanzelredner Geiler und bei seinem unmittelbaren Verhältnis zu seiner Zuhörerschaft tritt die durchgehende Zeitstimmung auf das offensichtlichste in die Erscheinung. Wohl hat auch Brant einen sehr großen Einfluß gehabt. Wohl begegnen wir den Einwirkungen des Narrenschiffs immer wieder in Oberdeutschland sowohl wie in Niederdeutschland durch die ganze deutsche Literatur des 16. Jahrhunderts, und lateinische, niederländische, französische und englische Übersetzungen bezeugen seine Verbreitung. Aber das alles weist doch weit hinaus über den elsässischen Heimatboden. Es läßt uns nicht unmittelbar erkennen, wieviel Brant in dem engeren Kreise der eigenen Heimat gegolten habe.

Ganz anders liegen die Dinge bei Geiler. Er war der Mann des gesprochenen Wortes, nicht des geschriebenen. Und wenn uns auch seine Predigten in einer großen Reihe von Folianten, meist aus der bekannten straßburgischen Druckerei von Grüninger, erhalten sind, so liegt ihre besondere Art doch eben darin, daß sie unmittelbar von der Kanzel herab sich an die gesamte straßburgische Bürgerschaft wandten, an jung und alt, hoch und gering, Geistliche und Weltliche, Gelehrte und Ungelehrte. Eben dieser auf die eigene Stadt beschränkte Kreis der Zuhörerschaft gibt den Predigten Geilers ihre besondere heimatliche, ihre straßburgische und elsässische Bedeutung. Und der ungeheure Zulauf, der Beifall und die Bewunderung, die diese Predigten fanden, verleihen uns das Recht,

sie zugleich für einen Ausdruck der allgemeinen Gesinnung jener Zeit gelten zu lassen.

Die Art, wie Geiler predigte, die Schärfe der Beobachtung, die Sicherheit des Urteils, die Eindringlichkeit und die Anschaulichkeit der Sprache, das alles bezeichnet die persönliche Bedeutung des Mannes. Aber der allgemeine Inhalt dessen, was er predigte, und die volkstümliche Gesinnung, die aus diesen Predigten spricht, das ist es, was über das Persönliche weit hinausgeht, das ist es, was ihnen ihre nationale Bedeutung verleiht, und was bis in unsere Tage laut und vernehmlich Zeugnis ablegt für das reine und starke Deutschtum des Elsaß um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts.

Als Johannes Geiler sich im Jahre 1477 als 32jähriger Mann auf die dringenden Vorstellungen des Ammeisters von Straßburg, Peter Schott, entschloß, die ihm angetragene Stelle als bischöflicher Kaplan und Münsterprediger in Straßburg anzunehmen, da konnte er bereits auf eine an Erfolgen reiche Tätigkeit als Gelehrter und Prediger zurückblicken. Zweimal hatte er — in Freiburg im Jahre 1470 und in Basel im Jahre 1474 — das Dekanat der philosophischen Fakultät bekleidet. Im Jahre 1475 war er in Basel Doktor und ordentlicher Professor der Theologie geworden, und als er im folgenden Jahre einer Berufung an die Universität Freiburg Folge geleistet hatte, ward er dort bereits für das nächste Wintersemester zum Rektor gewählt. Der Ruf seiner gewaltigen Predigten war schon damals weit über den engeren Kreis der Oberrhein-Gegenden verbreitet gewesen, und er hatte bereits eine neue Berufung als Prediger nach Würzburg angenommen, als er — nunmehr für den ganzen Rest seines Lebens — für Straßburg gewonnen wurde.[1]

Als aber jetzt der ehemalige Baseler und Freiburger Student und Professor den Rhein überschritt, und als er durch Meister Erwins kunstreiches Portal zum ersten Male eintrat in die geweihte Stätte seiner künftigen Wirksamkeit, da stand er nicht etwa als ein Fremdling auf elsässischem Boden. Die alte Heimat war es vielmehr, die ihn hier umfing. Zwar war Geiler im Jahre 1445 in dem damals noch österreichischen Schaffhausen geboren, aber schon im folgenden Jahre war der Vater als Stadtschreiber nach Ammersweiher im Elsaß übergesiedelt, und nach des Vaters bald darauf

---

[1]) Vgl. E. Martin in Allgem. dtsch. Biogr. VIII. 509ff.

erfolgtem Tode hatte der im benachbarten Kaisersberg angesessene Großvater die Erziehung des Knaben übernommen. In Kaisersberg und auf der Schule in Ammersweiher hatte Geiler seine ganze Jugend bis zum Jahre 1460, wo er die Universität bezog, verbracht. Er war Elsässer, und er fühlte sich als Elsässer. „Geiler von Kaisersberg“, so hat er selber seinen Namen geführt, und in dieser selbstgewählten Herkunftsbezeichnung ist unzweideutig für sein eigenes Heimatgefühl alles gesagt.

Die Heimatliebe war es, durch die er sich für Straßburg hatte gewinnen lassen. Sie hat ihn auch weiterhin dort gehalten, obwohl besonders der ihm von Straßburg her befreundete Bischof von Augsburg, Friedrich von Hohenzollern, ihn zu Ende der 80er Jahre an sich zu ziehen suchte. Geiler hat sich dem elsässischen Heimatboden selbst durch die kaiserliche Gunst Maximilians nicht entfremden lassen, der in Straßburg häufig seine Predigten gehört hat, der ihn im Jahre 1501 zum kaiserlichen Kaplan ernannte, und in dessen Nähe er zwei Jahre später auch zeitweilig in Füssen im bayrischen Gebirge geweilt hat.

Wie enge Geiler mit den elsässischen und im Laufe der Zeit besonders mit den straßburgischen Verhältnissen verwachsen war, das zeigt vor allem der lebhafte Anteil, den er an allen Fragen des öffentlichen Lebens genommen hat, und die zielbewußte, oft sogar rücksichtslose Art, in der er sich in seinen Predigten mit ihnen auseinandersetzte. Mit der ganzen Kraft seiner Beredsamkeit sehen wir ihn da wirken als Anwalt der Armen und Bedrängten, und wie scharf er dabei unter Umständen selbst bis an die äußerste Grenze des Zulässigen gehen konnte, das beweist unter anderem ein Bericht der Straßburger Ratsprotokolle, nach dem er bei einer Hungersnot im Jahre 1481 geradezu aufgefordert haben sollte, den Reichen ihre Kornvorräte mit Gewalt wegzunehmen, um sie erst später in besseren Zeiten zu bezahlen. Er wendet sich gegen die Verwaltung der Spitäler, die bei dem damals erst einsetzenden Umsichgreifen der Syphilis die Erkrankten nicht aufnehmen wollten. Er eifert gegen die Einkünfte, die den städtischen Beamten bei den öffentlichen Spielen zufielen. In allerhand Fragen der Verwaltung sucht er von der Kanzel aus einzugreifen, und selbst bei der Neubesetzung öffentlicher Ämter erhebt er seine Stimme. Noch heute besitzen wir den an Berthold Offenburg gerichteten Brief vom Jahre 1499,

in dem er die Berufung Sebastian Brants nach Straßburg empfiehlt, und es ist sehr bezeichnend, wie er dabei die öffentliche Wohlfahrt und die heimatlichen Rücksichten in gleicher Weise zur Geltung bringt, wenn er schreibt: „Wijser lieber herr. Ich würd bericht daſs man in willen sig, von der statt, einen andren doctor uffzenemmen, hab ich gedocht an doctor brandt der ein kind von der statt ist vnd fast wijt berumt in allen landen fur ander. Von der kunst zeigen sijne geschrifften, was er kan in tütsch vnd latin, — er möcht ouch alltag ein stund lesen den burgers sünen vnd sij hie leren, das sij in frömden landen mit großem kosten erholen müsten, vnd ging als in einem sold zu, — dunckt mich ouch der statt erlich, daſs sij einen sollichen vſs iren burgeren hetten vnd vſs irer statt bürtig vnd nitt einen frömden — ouch im mee zu vertriuwen wer. Mögend daſs ouch andren wo uch das guet dunckt zu verston geben als von uch selbs. Joh. Keisersperg."

Bezeichnend ist dieser Brief auch für Geilers Stellung zu den allgemeinen geistigen Strömungen seiner Zeit. Indem er den Humanisten Brant für Straßburg empfahl, bekannte er sich zugleich selbst als Anhänger des Humanismus, und für diese Stellung zeugt nicht nur sein Verhältnis zu Brant, sondern ebensosehr seine Freundschaft zu Wimpheling und sein Eintreten für dessen Bestrebungen, die sich auf die Begründung eines humanistischen Gymnasiums in Straßburg richteten. So haben sich denn auch in Geilers eigener Bibliothek humanistische Schriften mit theologischen Werken den Rang streitig gemacht, und der Niederschlag dessen tritt in seinen Predigten überall auf das deutlichste zu Tage.

Im täglichen Leben wie in der Wissenschaft um allen Fortschritt ernst bemüht, konnte Geiler auch gegenüber den dringenden Fragen, die das religiöse und kirchliche Leben der Zeit schon damals im tiefsten Grunde erschütterten, über seine Stellungnahme nicht im Zweifel sein. Und wenn wir ihn heute als Vorbild elsässischer Heimattreue preisen, wenn die Geschichte des Humanismus in Deutschland seinen Ruhm verkündet, so läßt ihn ebenso auch die Geschichte der Reformation als einen der machtvollsten und volkstümlichsten Vorläufer Martin Luthers in den Vordergrund treten.

In der großen Zahl seiner Kanzelreden — er predigte alle Sonn- und Festtage, dazu in der Fastenzeit täglich — geht er den

offenkundigen Mängeln und Mißbräuchen des kirchlichen Lebens und der volkstümlichen Religionsübung seiner Zeit mit ungeheurer Wucht zu Leibe. Und es ist besonders erstaunlich zu sehen, wie er die großen kirchlichen Repräsentationspredigten, die er als Münsterprediger zu halten hatte, wie er die Synodalreden und selbst die Leichenpredigten beim Tode der Straßburger Bischöfe offenkundig immer wieder mit Absicht benutzt hat, um seine Reformationsbestrebungen mit ernster Überzeugungskraft, mit rücksichtsloser Strenge und mit erschütternder Wahrhaftigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Mit ungeheurem Freimut wendet er sich gegen das Treiben der Geistlichkeit. Er wettert gegen den Pfründenkauf, und so sagt er z. B. einmal: „Will einer jetzt ein Papst werden, so muß er die Kardinäle bestechen. Will einer ein Bischof werden, ein Probst oder ein Dekan, so muß er schauen, daß er die Domherren besteche und die Chorherren.“ Er eifert gegen die Besetzung der Kirchenstellen mit jungen Leuten, denen es an jeder Vorbildung fehlt, „die böse Priester und schandliche Pfaffen“ werden, „die ein bös Exempel geben mit ihrem nichtswürdigen Leben, die nicht Diener Gottes, sondern Diener des Teufels sind“, die beim Brettspiel, auf der Birsch und bei der Reiherbeize ihre Zeit vertun, die — wie er in seiner oft bezeugten Vorliebe für das Wortspiel sagt — „nicht der Seelen Heil, sondern des Seckels Heil suchen“. Mehr als einmal hat Geiler mit den härtesten Worten die Geistlichen gescholten wegen ihrer Hoffart, ihres Geizes, ihrer Unkeuschheit und ihrer Völlerei, und in ahnungsvoller Einsicht der Unabwendbarkeit des kommenden Gerichtes sagt er geradezu: „Es ist zu befürchten und zu besorgen, liebe Brüder, daß um der Sünde unserer Bischöfe und Prälaten willen unser Papsttum und Priesterherrschaft zerrissen und vernichtet werde.“ Das war im Jahre 1507, drei Jahre bevor man ihn selbst zu Füßen der für ihn erbauten Münsterkanzel ins Grab legte, zehn Jahre bevor Luther zu Wittenberg seine Thesen anschlug.

An einen ernstlichen Erfolg seiner Vermahnungen hat Geiler, wie man gelegentlich erkennt, selbst kaum mehr zu glauben gewagt. Das gilt für die Geistlichkeit, und es gilt in noch höherem Maße für die Mönchsorden, denn auch diesen hat er immer wieder unerbittlich den Spiegel vorgehalten. Oft genug entrüstet er sich

darüber, wie man allgemein die Klöster als Versorgungsstätten betrachte, in die von vornherein alle geistig und körperlich Verkrüppelten abgeschoben würden, in denen der Überschuß kinderreicher Familien und die Erwerbslosigkeit ihren Unterschlupf suche. Wie Geiler immer wieder die Mißstände der meisten Klöster seiner Zeit gegeißelt hat, wie er die Umgehung oder selbst die schamlose Verspottung der Ordensvorschriften an den Pranger stellt, das können wir hier im einzelnen nicht aufzählen. Die harten Worte sagen alles, in denen er einmal sein Urteil zusammenfaßt: „Es ist alles Gaukelwerk aus dem geworden, was die heiligen Väter im Anfang gestiftet und geübt haben", und nach solchem Urteil können wir uns nicht mehr darüber wundern, wenn die überwiegende Mehrzahl der Ordensgeistlichen ihm in offener Feindschaft gegenüberstand.

Was Geiler in diesem Kampfe den äußeren Halt gab, das war der ungeheuere Anhang, den er in den breiten Schichten der straßburgischen Bevölkerung und unter den Gebildeten der Bürgerschaft genoß. Seine bedingungslose Vertrauenswürdigkeit hat ihm diesen Anhang dauernd gesichert. Aber er hat es auch seinen Freunden oft nicht ganz leicht gemacht. Auch mit der Laienwelt ist er durchaus nicht immer glimpflich oder nachlässig umgegangen. Bezeichnend ist, wenn er einmal erzählt, wie ein Bauersmann beim Anblick einer Prozession gesagt habe: „Ach, wie viele große Gauner gehen da! Gott sende ihnen allen die Pest auf den Hals! Was haben wir mit diesen Pfaffen zu schaffen!" und wenn er dann fortfährt: „Wäre ich dabei gewesen, so hätte ich geantwortet: es sehen noch viel mehr Gauner zu, als da mitgehen."

Mit heißen Worten, die oft an lutherische Kraft heranreichen, sucht er da zu bessern, wo er kann. So schilt er gegen allerhand Unsitten, mit denen man die kirchlichen Feste entweihe, besonders bekämpft er den sogenannten Roraffen, eine volkstümliche Pfingstfigur in der Kirche, aus der man mit weltlichen und sogar unsauberen Liedern den Gottesdienst entweihte. Er zürnt über das unheilige Wesen der Kirchgänger, die mit Hunden und Jagdfalken zur Kirche kommen, die — wie er sagt: „aus einem Bethaus ein Schwatzhaus machen, aus dem Gotteshaus ein Kaufhaus, aus der Kirche eine Küche und aus dem Tempel ein Krämpel".

Und wie in der Kirche so sucht er das Volk im Hause und auf der Gasse und straft das wilde Leben der Zeit, wie ein Stand

sich gegen den andern erhebt, wie der Handel sich aufbaut auf Warenfälschung, Wucherpreisen und Geldschneiderei, wie Scham- und Sittenlosigkeit überhandnehmen, und wie die Bürgerstube, der Markt und die Gasse widerhallen von Flüchen, Spötterei und unsauberer Rede.

So steht Geiler als Zuchtmeister der Priesterschaft ebenso wie des Mönchtums und der Laienwelt vor unseren Augen. Das ist das Bild, das ihn uns als den großen Sittenprediger seiner Zeit erscheinen läßt. So muß man ihn kennen, den berühmtesten deutschen Prediger des 15. Jahrhunderts, von dem vor Jahrzehnten einmal — im Jahre 1861 — der katholische Pfarrer Kerker bezeugt hat, daß sein Freimut keine Grenzen als die der Wahrheit gekannt habe. Erst dann kann man auch beurteilen, was Geiler als Zeuge für das Deutschtum des Elsaß zu bedeuten hat.

Dabei brauchen wir in unserem Zusammenhange nur kurz auf die Art einzugehen, wie Geiler seine Predigten anzulegen pflegte, und auf die einzelnen Stoffe, die er zur Grundlage dafür nahm. Auch diese sind freilich für Auffassung und Geschmack unserer Tage oft merkwürdig genug, ganz besonders dann, wenn er in den Fastenzeiten seine Predigten zu einem geschlossenen Bilde zusammenfaßte. Dabei kam es ihm vor allem auf Volkstümlichkeit und leichtes Verständnis an, und zu möglichst deutlicher Veranschaulichung übersinnlicher Begriffe war ihm jedes Mittel recht. Er knüpft an die Schaustellung eines Löwen auf dem Markte an, um den höllischen Löwen mit all seinen Nachstellungen zu schildern, oder er legt seiner Predigt ein Kinderspiel mit der Anfangszeile „Herr der küng ich diente gern“ zu Grunde. Die Geschichte der Passion zerlegt er nach dem Muster des Lebkuchens, den man zur Fastenzeit austeilte, und über Seb. Brants Narrenschiff hat er eine Reihe von Predigten gehalten, indem er sich jede Art von Narren mit den verschiedenen Schellen einzeln vornahm. Nach der zu Zeiten des ausgehenden Mittelalters besonders beliebten Art der allegorischen Auslegung hat er die unter den ägyptischen Plagen erscheinenden Blattern am Munde auf 25 Sünden des Mundes gedeutet, und den Staat der Ameisen hat er in Vergleich zu dem kirchlichen Leben gestellt. Selbst vor offenkundigen Geschmacklosigkeiten ist er zugunsten unmittelbarer Wirkung nicht zurückgeschreckt, wenn er z. B. den Nonnen über den Hasen im

Pfeffer predigt als Anweisung zum klösterlichen Leben, über seine langen Ohren, die uns mahnen sollen zum Aufhören auf Gottes Wort, über sein beständiges Lippenbewegen als Vorbild zum dauernden Gebet, über sein Leben und seinen Tod, sein Abhäuten, Spicken und Braten bis zur Sauce, dem „Pfeffer“.

So sehr das alles für die Geschichte der Predigt und für die Beurteilung des Geschmacks im ausgehenden Mittelalter seine Bedeutung hat, in unserem Zusammenhange bildet es doch nur den Rahmen, in dem der deutsche Geist und die von deutschem Leben durchtränkte Anschauungsweise Geilers sich in tausend und abertausend Einzelheiten ausspricht.

Dabei stellt er nicht etwa die Fragen des nationalen Gegensatzes besonders stark in den Vordergrund, wenn er auch gelegentlich einmal auf die Unterschiede der Anschauung hinweist, oder wenn er auf eine volkstümliche Rede Bezug nimmt: „Man spricht, die frantzosen, Galli, dy seient witzig vor der sach, Itali die walchen in der sach, die tütschen nach der sach.“ Das ist er nur gelegentlich. Von ganz anderer Bedeutung sind die vielen kleinen Züge deutscher Art, die er immer wieder, teilweise wie unbewußt, einfließen läßt, um sich ganz verständlich zu machen. So finden wir bei ihm auf jeder Seite Ausschnitte deutschen Lebens, deutschen Glaubens und deutscher Sitte. Er zeigt uns die Stadthäuser der Reichen mit ihrem Aufwand: „Du wilt hon ein lustig husz, darin dein gesicht erlüstiget werd. Es ist gemalet ussen und innen mit nackenden bilden, ussen schilt und helm, mit eim badstüblin. Brunnen müszen geleit sein bisz in die küchin, und sechserlei dergleichen.“ Oder er führt uns auf die Dörfer zu den Bauernhäusern mit ihren lehmbeworfenen Flechtwerkwänden, mit ihren Strohdächern und den papierverklebten Fenstern.

Wir lernen bei ihm stückweise den ganzen volkstümlichen Hausrat in Stadt und Land kennen. Er spricht von allen einzelnen Kleidungsstücken der Zeit, von Hemd und Hose, Rock und Mantel, Hut und Handschuh, von dem engen Schnitt und den starken Entblößungen, von Schmuck und Pelzbesatz, und er kämpft den alten Kampf gegen den dauernden Wechsel der Mode.

Geiler spricht von Leibespflege und Nahrung, von Landbau und Tierzucht, von Handel und Verkehr. Er führt uns in die Werkstätten und zeigt uns den Handwerker bei der Arbeit. „Wilt du tůch

machen — sagt er — dartzů gehört gar vilerleig werckes, man můsz den acker bereiten, den somen seen, und wenn der flachsz gewachszet, so zeücht man in ausz dem grund und leit in in das wasser, darnach derret man in widerumb an der sunnen. Also gat ein arbeit nach der anderen doruff, bisz das er gespunnen, das garn bereittet, gewunden und zů tůch gemacht würt." Bis in die Einzelheiten schildert er das Werk des Webers wie des Schneiders, des Gerbers wie des Schusters, des Maurers und des Zimmermanns, des Tischlers und des Töpfers, des Müllers, des Bäckers und des Metzgers, des Scherers und des Baders und vieler anderen.

Volkstümlicher Glaube und volkstümliche Sitte treten uns in Geilers Predigten oft zum Greifen deutlich entgegen. Sein „Ameisenstaat" ist eine wahre Fundgrube für die Geschichte des deutschen Aberglaubens: „Dis ist das buch von der Omeissen — sagt der Titel der Ausgabe von 1516 — Vnd sagen von Eigenschafft der Omeissen, vnd gibt vnderweisung von den vnholden vnd hexen, vnd von gespenst der geist, vnnd von dem wütenden heer wunderbarlich vnd nützlich zewissen, was man daruon halten oder glauben soll." Hier und an vielen anderen Orten spricht er von Zauberei und Aberglauben, von Hexenzeichen und Amuletten, von Segen und Besprechungen, von Traumdeutungen nnd Wahrsagereien, und so leuchtet er hinein in die geheimnisvollen Tiefen der Volksseele, die uns sonst vielfach ganz verborgen bleiben würden.

Auf diesem Wege führt uns Geiler vom volkstümlichen Glauben zur Sitte. Er spricht von der Geburt des Kindes und läßt uns erfahren, wie die Mutter dabei von weisen Frauen mit einem bloßen Schwert gesegnet wird, und wie dabei eine schwarze Henne an dem Bettstollen hängen und an einem Fuße gebunden sein muß. Geiler kennt die Spiele der Kinder, er erzählt von den Belustigungen der Jugend und von den Heimlichkeiten der Liebschaften. Er schildert das Leben der Familie und des Gesindes und läßt uns die Sterbezimmer sehen, wie man dem Sterbenden den Tod erleichtern will, indem man das Bett verrückt oder ihm andere Kissen unterlegt, weil er auf Entenfedern nicht sterben könne, und wie man die Fenster auftut, damit die Seele hinauskommen möge.

Mit einer unerschöpflichen Fülle von Hinweisen durchstreift er die sittengeschichtlichen Formen im Leben der Genossenschaften

und der Gemeinde, und er zeigt uns so manchen Brauch im Wandel der Jahreszeiten. Da spricht er von den Neujahrsgeschenken und von den Ausgelassenheiten zur Fastnacht, von den Festbräuchen zu Ostern und Pfingsten und an den einzelnen Tagen der Heiligen. Zur Weihnachtszeit endlich berichtet er aus der Gegend von Kaisersberg und Ammersweiher von dem auch sonst bekannten volkstümlichen Spiele der Minneburg, die bei ihm als Weihnachtsburg begegnet: „Da machten sie ein burg, ein bolwerck von beumen vnd von reisz, ein hoch ding, das hiesze ein weihenachtburg, so kamen dann die neben stettlin vnd dörfer neben vmbher vnd zugen darfür vnd gewunnen es, vnd schussen gegen inen mit büchszen mit papyr vnd hetten pfeil und böltz gemacht von rüben schnitzen, und hetten die bauren also ein erbere freud mit einander . . . Vnd die reichen burgerskind vnd die edelen die machten eyn sunder spil, sie richteten auch vff ein hütten, vnd hieß auch ein weihnachthüt, da kamen iunckfrauwen vnd frauwen, vnd wan sie dan kamen vnd wollten es gewinnen, so wurffen sie gegen inen hübsche meylin vnd blümlin vnd zuckererbsen vnd deszgleichen, das ist ir mummelspil vnd gat in aller erberkeit zů.“

Jedes einzelne derartige Beispiel beweist zur Genüge die ungeheure Anschaulichkeit und die packende Eindringlichkeit der Schilderung. Dazu aber bleibt endlich noch zu bemerken, daß all dieser volkstümliche Inhalt überall in eine ihm durchaus angemessene Form gekleidet ist. Geiler führt seine Rede überall in einer klaren, kernigen und kräftigen Sprache. Er redet als deutscher Mann zu deutschen Landsleuten, und er zeigt insofern noch eine besondere Neigung, die Volkstümlichkeit seiner Ausdrucksweise zu heben, als er gern allerhand landläufige Redensarten, Sprichwörter und Volksreime verwendet. Die Sprache des Volkes lernen wir vielfach aus seinem eigenen Munde kennen. Und damit schließt sich der Kreis all der Zeugnisse, die wir zur Beurteilung des Volkstums einer Landschaft zu verwenden pflegen.

Haus und Tracht, Glaube und Brauch, Sprache und Volksdichtung des Elsaß, so wie sie uns in Geilers Predigten entgegentreten, sind so völlig deutsch, daß sie hierin von keiner andern deutschen Landschaft übertroffen werden. Für dieses alteingewurzelte Deutschtum des Elsaß ist uns Geiler von Kaisersberg ein unum-

stößlicher Zeuge, und darum wollen wir gerade in unseren Tagen nicht aufhören, sein Gedächtnis zu erneuern.

Als „tuba vocalissima ecclesiae Argentinensis“, als die „schmetternde Posaune des Straßburger Münsters“ ist Geiler von seinen Zeitgenossen gepriesen worden. Schmetternd sollen seine Worte auch jetzt noch weiter tönen in deutschen Landen und alle Herzen aufwecken zu heißer Sehnsucht nach dem geraubten aber, will's Gott nicht für immer verlorenen deutschen Elsaß.

ZU JACOB BURCKHARDTS GEDICHTEN.

VON CARL NEUMANN.

Von den Gedichten des großen Baslers sind zu seinen Lebenszeiten zwei anonym 1849 und 1853 erschienene kleine Sammlungen einer beschränkten Öffentlichkeit bekannt gewesen. Burckhardt hatte sie bald nach der Veröffentlichung zurückgezogen. Als ich 1882 einen glücklichen Sommer lang in Basel Burckhardts Vorlesungen hörte, wies man mir einen Band ‚Basilea poetica‘ Dichtungen Stadtbasler Dichter, in dem ohne Namenangabe einige Hauptstücke jener vergriffenen Gedichtbändchen Burckhardts standen, darunter die herrlichen Verse „Bestimmung des Dichters“ und einige von den ergreifenden Dialektliedern, die von einer unerwiderten Liebesleidenschaft Kunde gaben. Die Abschriften dieser gedruckten Stücke waren lange das einzige, was ich von Burckhardt, dem Poeten, bewahrte. Nach seinem Tod brachten Hans Trog in seiner heut noch unentbehrlichen Burckhardtbiographie, Direktor Meyer-Krämer im Briefwechsel Burckhardts mit den Kinkels in Bonn, Otto Markwart in seinem Band ‚Burckhardts Persönlichkeit und Jugendjahre‘ und andere Schriftsteller weitere poetische Stücke an den Tag. Eben (1926) erschien ein Band ‚Jacob Burckhardts Gedichte‘ in Basel bei Benno Schwabe, herausgegeben von K. E. Hoffmann.

Der Band von 165 Seiten bringt eine Auswahl, diese aber in philologisch einwandfreier Lesung nach den Handschriften des Jacob Burckhardt-Archivs in Basel. In einem Anhang wird über die nicht aufgenommenen gedruckten wie ungedruckten Gedichte berichtet, die mitzuteilen der Herausgeber sich nicht entschließen konnte. Zu diesem Punkt kann man verschiedene Meinungen geltend machen. Wenn man, wie der Herausgeber, eine künstlerisch zu vertretende Auswahl bringen will, so mußte sein Grundsatz sein, ein Niveau einzuhalten. Der Biograph aber, für den der Poet Burckhardt eine Teilansicht dieser großen Persönlichkeit gewährt, könnte

den Wunsch haben, die ungedruckten Gedichte und auch die Prosa, Novellen und sonstige Belletristik kennen zu lernen, weil das Interesse in diesem Fall nicht bloß der poetischen Gestaltungskraft, sondern der zugrunde liegenden Aussage über Lebensstimmung, Phantasienahrung, Spannungen zeitlicher Wirklichkeiten in dem Jugenddasein Burckhardts gilt. Die Gedichte gehören fast ausschließlich der Zeit vor 1850 zu, das will sagen dem jungen Burckhardt bis zum Anfang seiner dreißiger Jahre.

Der junge Burckhardt steht als Dichter nicht in der Schule des sogenannten jungen Deutschlands von damals. Von Berührungen mit dessen Genossen ist aber eine auffällig, weil es sich um Menschen von unendlich verschiedenen Anlagen und Richtungen handelt. Burckhardt hat wie damals alle Jugend Heinrich Heine mit starkem Anteil gelesen. Heines Reisebilder waren 1828/1829 erschienen. Als Burckhardt nach seiner sechswöchigen italienischen Reise im Hochsommer 1838 als Zwanzigjähriger seine „Bilder aus Italien" für eine schweizerische Zeitschrift schrieb, begegnen uns in diesen Aufsätzen und in gleichzeitigen Briefen (bei Markwart S. 230 ff. ausführliche Mitteilungen) ebenso ausdrückliche Berufungen auf Heine wie sichtbarste Merkmale der Nachahmung. In der Vorstellung einer „Praedestination" für Italien kommt ihm der Gedanke, vielleicht sei er gar dort geboren. „Heine würde sagen, ich sei der Sohn einer Meernixe aus dem Mediterraneum, auf der Landungstreppe eines italischen Palastes in mondheller Nacht ausgesetzt und von mitleidig grausamen Leuten einer praktischen Erziehung wegen nach Basel transportiert." Der Effekt eines Gewitters, das ihn angeblich in Florenz überrascht und zwingt, ein Obdach zu suchen, wobei er unversehens und zum erstenmal nach der Kirche Santa Croce gerät — denn wer will bei jungen und alten Poeten sagen, ob sie die tatsächliche Wahrheit erzählen oder etwas Schönes dazulügen? —, das Gewitter also in Santa Croce und eine mitternächtige Spukvision in der Tribuna der Uffizien sind Heinesche Feuilletonrequisiten. Santa Croce mit all seinen Kunstwerken und berühmten Grabmälern, deren Geister Burckhardts historische Phantasie ebenso lebhaft beschwört wie in dem Gedicht „Erinnerungen im Dom zu Basel" die dort wohnenden Geister der Vergangenheit, wird durch Blitze, Donnerschläge und klirrende Fensterscheiben in Effekt gesetzt. In der Tribuna scheint der Vollmond nachts um zwölf auf

die mediceische Venus und macht sie lebendig. Sie weckt ihre berühmten plastischen Gefährten, wie sie früher in dem Raum zusammenstanden, und — seltsamer Einfall! — hält diesen eine Vorlesung über ihr gemaltes Ebenbild der Tizianischen Venus.

Aber Venus als Cicerone ist den Genossen langweilig; allerhand Begehrlichkeit und Eifersucht wird unter den Ringern, dem Schleifer, dem tanzenden Faun, die ihrer gewohnten versteinerten Beschäftigung entzogen sind, wach, und es gibt eine Prügelei zwischen den klassischen Figuren, die den Kustoden des Museums aus seiner Ruhe scheucht. Bis er kommt, ist die Geisterstunde vorüber und der Lärm verstummt. Ungefähr zehn Jahre später (Februar 1847) erscheint in Burckhardts Briefen wieder eine ausdrückliche Beziehung auf Heine. Aus Italien wägt er gegen einen Freund der Studentenzeit, Dr. Hermann Schauenburg, sein Glück im Genuß des Südens gegen die politischen Kämpfe (er setzt dieses Wort in Anführungszeichen) in Deutschland ab, wo die „Zeit oben mit einem bleiernen Deckel zugelötet ist". „Gott besser's", schließt er, „aber mir fällt immer der Nachtstuhl der Hammonia in Heines Wintermärchen ein." (Hier hat der Druck der Schauenburgbriefe S. 94 den schrecklichen Lesefehler: Harmonia. Jacob Burckhardts Briefe und Gedichte an die Brüder Schauenburg. Basel. Schwabe 1923.) Deutschland, ein Wintermärchen, hat Heine im Januar 1844 geschrieben. Die bösartige Geschichte vom Nachtstuhl der Hamburger Stadttyche findet sich von Kaput 25 an, wo diese Hammonia zweifelhaftester Art ein Möbel vorweist, das aus dem Erbe Karls des Großen von Aachen stamme; in seinen Tiefen

„Die Zukunft Deutschlands erblickst du hier
Gleich wogenden Phantasmen,
Doch schaudre nicht, wenn aus dem Wust
Aufsteigen die Miasmen!"

Es wird nichts unterlassen, um den politischen Mist der Nase spürbar zu machen.

Schließlich ein unmittelbar poetisches Beispiel Heineschen Einflusses abseits der Politik. Der Gruß an den „Monte Argentaro" aus dem Jahre 1846 ist eine Schauung des Venustempels, der einst, den Schiffern weithin zuleuchtend, auf dem Berggipfel stand, nun aber, in Ruinen zerfallen, im Bergwald vergraben ist. Indem Burck-

hardt das Bild der „Göttin mit dem feuchten Sehnsuchtsblick“ zu erschauen meint, erdröhnt ein Kanonenschuß und ruft ihn mit jähem Schlußeffekt in die Wirklichkeit zurück:

„Unseliger, kannst du über alten Tempelträumen
Vier französischer Fregatten solennellen Gruß versäumen!“

Ist Burckhardt als Schriftsteller ein Stück weit der Verführung Heines erlegen, so hat er die andere große Zeitmode der in die Ferne schweifenden Romantik, die in den Literaturgeschichten den Namen Exotismus trägt, nicht mitgemacht. Das will sagen: sein Exotismus ist Italien. Dagegen was derart von Viktor Hugo (den er wohl kannte und noch 1859 in der großen Schillerrede wiederholt mit Schiller vergleicht) bis zu Delacroix und zu Freiligrath und Geibel reicht, scheint Burckhardts Phantasie nicht gereizt zu haben. Die orientalischen und spanischen Stoffe der Franzosen, Byrons Südeuropa und den Orient umfassender Poesiebereich, die spanischen Pomeranzenhaine und die Hidalgos Geibels oder gar das über Madagaskar aufglänzende Frühlicht samt dem Mohrenfürsten Freiligraths finden bei Burckhardt keinen Widerschein. Und auch die politische Wendung zur deutschen Tendenzpoesie hat Burckhardt nicht mitgemacht, weniger weil er Schweizer war, als weil seiner Natur Kampf und Konflikt nicht zusagte.

Es war schon ein ansehnliches Datum in der deutschen Dichtung, als sie die Gleise Goethescher Weltliteratur verließ und sich — vielleicht auf Kosten künstlerischer Werte — dem unmittelbaren Leben der Nation, die sich endlich politisieren mußte, zukehrte. Auf die Bewegung, die Nikolaus Beckers Rheinlied entfachte, antwortete Freiligrath:

„Zum Teufel die Kameele,
Zum Teufel auch die Leu'n,
Es rauscht durch meine Seele der alte deutsche Rhein.“

Auch Geibel schwenkte um, gab seine „Zeitstimmen“ und erregte sich: „O hätt' ich Drachenzähne statt der Lieder!“ Mancher Vers dieser Gedichte ist unsterblich geworden. Viele sind aber Leitartikel in gebundener Form, auch wenn ihre Oberfläche von Freiligrathschen Farbenklecksen schillert. Bei den berühmten

Wunschversen Geibels an König Wilhelm, die den Dichter seine bayrische Pension kosteten — es war sehr viel später, 1868 —

„Daß noch dereinst dein Auge sieht,
Wie übers Reich ununterbrochen
Vom Fels zum Meer dein Adler zieht“,

ist der „ununterbrochen ziehende Adler“ aus reflektierendem Redeglast und nicht aus verdichtend dichterischer Anschauung geformt. Bald sollte aber dieser neuen Poesie eine neueste den Rang ablaufen. Die Gedichte eines „Lebendigen“ haben mit der kecken Sicherheit eines übertrumpfenden Radikalismus allem Halben den Totenschein ausgestellt (seit 1840). Die alte Dichtung und das alte Fürstentum, der alte Himmel und das alte Christentum, das alles sollte völlig erledigt sein und in seinen Resten zu Tod vernichtet werden. „Wir wollen endlich hassen und haben genug geliebt“. Treitschke hat Herwegh einen „Trunkenbold der Phrase“ genannt. Doch finden sich bei ihm Gedanken, die nachher von ganz anderen Leuten aufgenommen und erst recht lebendig gemacht worden sind. Herweghs Heidenlied („wie lebten doch die Heiden so herrlich und so froh ...“) hat dem Antichrist präludiert, und die Mahnung: „Heilend soll das Eisen sein, unsere Zukunft klirrt in Erz“ ist in einiger Umprägung Allgemeingut geworden. Die Notwendigkeit der Parteien hat Herweghs politischer Sinn völlig begriffen. Aber in jenen Tagen erschraken die Freiligrath und Geibel in der Seele über diese lebendigen Lieder, die Aufruhr läuteten:

„Du willst den warmen Gottesschein
Zur Fackel Herostrats entweih'n
Und schwingst sie wild zum Tempelbrande“,

und Geibel bekreuzt sich vor dem Schwarmgeist, der „unbesonnen Altar und Herz in Trümmer schlägt“. Vielleicht stand Jacob Burckhardt unbefangener zu diesem Streit. So wenig ihm politisches Pathos lag, sein Urteil über Herwegh muß aufbewahrt bleiben. Es steht in einem Brief vom Januar 1844 an Dr. Eduard Schauenburg (Jacob Burckhardts Briefe an die Brüder Schauenburg S. 31): „Ich habe den neuen Band Herwegh gelesen. (Es ist der zweite Teil von 1843.) Es ist doch noch viel Großes und Herrliches darin; das „Lied an Prutz“ und „Die deutsche Flotte“ sind Edelsteine. Aber

schwach und gemein zugleich sind mehrere Xenien und das Duett zwischen Geibel und Freiligrath . . ., daneben muß ich Herweghs gänzliche Rücksichtslosigkeit bewundern; er konnte wissen, wie viele Leser ihm das sogen. „Heidenlied" entfremden müsse, und er hat es dennoch abdrucken lassen. Im ganzen ist es wehtuend, diesen zweiten Band mit dem ersten zu vergleichen — die aufjubelnde Begeisterung und Hoffnung von 1841 mit der gänzlichen Depression von 1844! Am Ende steht ein Gedicht „auch dies gehört dem König" in Terzinen, welches man lesen muß, um einen Begriff davon zu haben!" Der Titel weist auf Bettinens von Arnim „Dies Buch gehört dem König" und Herwegh gießt in der Strophe Dantes die Schale politischen Zornes aus:

„Du armer Spielball armer Camarillen!
Du konntest deiner Zeit die Fahne tragen
Und trägst nun ihre Schleppe wider Willen . . . .
Du hast verschmäht, dem Strom sein Bett zu graben,
Und sinnest, ihn zurück zum Quell zu drängen:
Er aber schäumt und wird sein Bette haben."

Von Gottfried Kinkels aufprotzender politischer Poesie hat Burckhardt mit den vorschreitenden vierziger Jahren immer kühler und kritischer gedacht. Als Kinkels „Männerlied" den Rheinländer etwas aufdonnernd in cheruskische Pose brachte, sagte er Kinkel ins Gesicht: „warum dies beständige Renommieren mit der rheinländischen Manneskraft?" Was neulich Joseph Hansen sachlich aufgewiesen hat, die Konstruktion und politische Künstlichkeit des sogen. Typus „Rheinländer", hat Burckhardt 1846 nüchtern und drastisch so bezeichnet: „Wir Rheinländer stehen bei den Sachsen, Schwaben und Baiern gar nicht im Geruch besonderer Energie und ausgezeichneten Charakters! Laß dir diese Marotten vergehen. Der Rhein beginnt mit der rohen Heftigkeit des Schweizers, dann folgt der kommune, verschlagene Elsässer, der renommistische Badenser, Rheinbaier und Rheinhesse, dann der Judd von Frankfort, dann Koblenz mit einer Bevölkerung, die noch niemand ernstlich gerühmt hat, endlich der Gau von Bonn und der Kölngau — na, ich will lieber schweigen —, Geibel ist auch meiner Meinung; der hat freilich wieder seinen aparten Hanseatenhochmut" (Briefe an Kinkel S. 138).

Soweit Burckhardt sich in seiner Jugend als Kind der Mutter Germania fühlte — und es ist doch auch ein gerechtes Stück seines Erlebens gewesen —, hat er es in nicht wenigen brieflichen Ergüssen dieser Jahre bekannt. Auch seine Dichtung ist davon berührt, aber nicht erfüllt worden. (Die deutschbegeisterten Jahre Burckhardts habe ich in einem Aufsatz der Historischen Zeitschrift, B. 134, 5, 1926, „Der junge Jacob Burckhardt" ausführlich dargestellt.)

Was soll man nun von den eigenen Dichtungen des jungen Burckhardt sagen, nachdem wir festgestellt haben, welche Neigungen zeitgenössischer Dichtungsmoden er nicht geteilt hat? Ein „Unzeitgemäßer", neu zu Entdeckender, Einzigartiger ist er als Poet doch nicht gewesen; in einer bösen Stunde der Erregtheit späterer Jahre hat er ungerecht die ganze poetische Leistung seiner Jugend als Schund verurteilt.

So wie Leichtgereimtes mit antiker Oden- und Elegienform, mit Stanzen und Sonetten wechselt, so sind auch die Anlässe von Burckhardts Lyrik mannigfach. Da ist Jugendmelancholie, Todes- und Kirchhofspoesie, Landschaft mit historischer Staffagefigur, mit Dante, Tasso und Ariost in der Art von Anselm Feuerbachs Malereien und Landschaft als Naturausschnitt und -stimmung, der Norden mit Nebelschauer und blutigem Abendrot und der Süden:

„mit aller Schönheit Zauberwein
Schläfre die bange Seele ein!"

Da ist Freundschaft, Liebessehnen und Frauenschönheit und Glück der Verliebtheit, Augenblicksseligkeit einer Taugenichtsstimmung und allerlei Humor im Wechsel mit feierlichen und fast prophetischen Tönen. Das immer neu Fesselnde und Besondere bleiben doch die Liebeslieder in alemannischer Mundart, das Hämpleli (handvoll) Lieder vom Ende der vierziger Jahre, huschende Bilder von Innenräumen, Gassen und offener Landschaft, belebt von dem leidenschaftlichen Hauch einer sengenden, aber unerwiderten Liebe, die der mundartlich naturhafte Ausdruck in einen ergreifenden, sinnlichen Lebensbereich hebt. Man sagt sie sich gern immer wieder vor. Sucht man im übrigen nach den künstlerischen Werten, so ist das Erfragen des Kunstwillens des Dichters nicht zu umgehen.

Denn die poetische Produktion erstreckt sich über viele Jahre und ändert ihre Äußerungsweise.[1])

Manche Gedichte sind schnell entstanden und, wie man das nennt, aufs Papier geworfen. Die Zeitrichtung der Tendenzpoesie, der die gebundene Form nur noch ein Mittel war, kam der Verwilderung und Nachlässigkeit und Unfertigkeit der Gestaltung entgegen. In den anscheinend nicht zahlreichen Spottgedichten Burckhardts meldet sich die Improvisation mit ihren Begleiterscheinungen. So findet sich zu dem Gedicht „Ein Stück römischer Nacht" ein (von Hoffmann nicht wiedergedrucktes) Gegenstück „Ein Stück Rom bei Tage" in dem Schlendervers der vierfüßigen Trochäen (sogar mit Reimzutat), die uns seitdem durch Scheffels Trompeter verleidet worden sind. Es ist Journalistenwerk, dieses Stück voll Hohn über das leergewordene Gepränge päpstlicher Benediktionsgebärden, Pfauenwedel usw., das doch keinen mehr „fangen" könne.[2]) Spuren solcher Satire sind auch in dem Spottgedicht auf die verwüstete Villa am Golf von Neapel („Die Dame und der schmucke Kavalier"), in der nun ein wahrhaft Callotsches Gesindel haust. Dann aber kommen die reineren Klänge in solch anmutigen Sächelchen wie „Fontana nuova", wo der vom Lärm der Piazza übertönte städtische Brunnen reizend mit der Waldstille der Quelle, die dem Brunnen sein Wasser spendet, verglichen wird. Was dann über diese einfache Kontrastempfindung des Ausgangspunktes an Gedankenklitterung und Strophen hinzuwächst, ob hier immer ein gutes Maß gefunden sei, darüber mag man verschiedener Meinung sein. Lebendig ist fast immer das poetische Empfinden. Nicht so die Formgestaltung im weiteren Sinn. Denn bei Burckhardt wie bei so vielen wird ein verhängnisvolles Bemühen spürbar, Form als ein

---

[1]) Die Reihenfolge der Gedichte bei Hoffmann ist nach der angenommenen Zeit ihrer Entstehung. Doch bedarf diese Anordnung der Nachprüfung. Die Datierung der 2. Elegie (S. 34 f.) auf 1843 scheint mir ein Irrtum. Denn sie setzt Burckhardts Besuch in Rom voraus, das er zuerst im Mai 1846 erreicht hat. Ich möchte sie aber noch einige Jahre weiter herabrücken. Die Wendung: „der ich so vieles verlor" geht unmittelbar mit der Zeile des Sonetts an Claude Lorrain zusammen: „Vielleicht hast du im Leben viel verloren."

[2]) Dieses Gedicht „Ein Stück Rom bei Tage" ist in dem eben erschienenen Büchlein von W. von der Schulenburg ‚Der junge Jacob Burckhardt', 1926, neu veröffentlicht worden.

dualistisches anderes Prinzip von außen heranzutragen. Burckhardt gab sich in die Lehre.

Sein früh erwählter Meister wurde Platen. Nicht nur der frühe Huldigungsgruß seines Sonetts an Platen verrät es; den Grund seiner Vorliebe bekennt in einem Brief vom Dezember 1838 an Riggenbach der Zwanzigjährige (bei Markwart S. 262): „Merkst du nun, warum ich Platen immer so leidenschaftlich verteidigte? Ich fand in ihm meine noch unentwickelten dumpfen Gefühle klar ausgesprochen." Und nun folgt ein Platenzitat, von dem ich hier anmerken will, daß es die Schlußstrophen des Sonetts Nr. 80 (Anfang: „Hier wo von Schnee der Alpen Gipfel glänzen . . .") sind. Diese Bewunderung für Platen hat Burckhardt dauernd behalten. Sie ist am eingehendsten und treffendsten in den Briefen an Frau Brenner-Kron ausgedrückt, S. 44 und 49. In dieser mehr kritisch-erkenntnismäßig gewonnenen als elementar intuitiven Einsicht in die Harmonie von Seele und Form traf er sich darnach mit Geibel, und beide sind auch darin Platen gefolgt, daß sie glaubten, es gebe eine Künstlichkeit glücklicher Vorbedingungen für die Kunst, den Aufenthalt im Süden. Denn hier fördere die Losgelöstheit von Leben und Heimat die poetische Stimmung und befreie vom „Alltag der Vor- und Rücksichten" (wie Geibel aus Athen schreibt). Das ist nun nichts anderes als das Epigonentum der südlichen Glasglocke. Goethes Faust und Diwan sind im Norden geschrieben. Seine Nausikaa ist in der Stimmung stecken geblieben. Die Späteren aber sind „Parnassiens" geworden und haben — ob Maler oder Dichter — auf dem südlichen Isolierschemel ihr poetisches Dasein gefristet.

So pries Platen vom italischen Strand aus seine arme Freiheit:

„Hier mag er (der Dichter) weilen, unzerstreut vom Tande,
Vom bunten Wirrwarr deutscher Klatschereien;
Er konnte hier, in einem Zauberlande
Die bange Brust von jedem Schmerz befreien:
Es steht bei dir, ihm vorzuzieh'n Lappalien,
Du nordisch Volk, ihn aber schützt Italien!"

So schrieb Geibel an Platen:

„Der Fackelträger nach dem Reich des Schönen,
Der ringend nach der Schönheit goldenen Früchten
Vor Euerem Groll zum Süden mußte flüchten".

Und das wurde schließlich auch Burckhardts Schicksal und seine Lebensstraße. Das politische Pathos Byrons und selbst Wilhelm Müllers fing ihn nicht mehr. Er hat nicht Missolunghis Himmelfahrt besungen. Aber wie Platen und Geibel wollte er ein Priester sein an dem Altar, „drauf lodert die Flamme des Ewig-Schönen". Der Zweifel, ob dieses Schöne ein „Ewiges", ein Absolutes sei, hat ihn nicht berührt, und so darf man sagen, daß die Kinder seiner Dichtung in der klassischen Kinderstube keine günstige Zucht erfahren haben. Denn nun hat bewußt und fremdartig sein neuer Klassizismus eingegriffen. Auch hat er wohl den Klangzauber Platenscher Verse, dieses Eigenste, nicht erreicht. An Paul Heyse schreibt er 1855 über die antiken Versmaße: „ich mag's doch noch lieber als unsere ausgetretenen Pantoffeln, die Reime, welche mir um so mehr mißfallen, je leichter sie mir werden; denn wenn ich genau zusehe, so hat immer der Gedanke einige Gewalt erleiden müssen. In den antiken, überhaupt reimlosen Metren kutschiere ich wenigstens wohin ich will." Dabei mag man sich erinnern, daß an einer bekannten Stelle der ‚Kultur der Renaissance' der nämliche Gedanke begegnet, indem Burckhardt Brunetto Latinis Canzonen mit dessen „versi sciolti", den reimlosen Versen, vergleicht. Es sei eine bewußte Beschränkung der äußeren Mittel im Vertrauen auf die Kraft des Inhaltes. Die Geschichte von Burckhardts Prosa ist noch nicht geschrieben. Sie ist ein Werk der Selbsterziehung. Der Poesie ist aber die Gymnastik, zumal es die der Antike war, nicht gut bekommen. Hier liegt der Fall eben anders. Wir bringen hierzu ein Beispiel.

Unter seinen Gedichten der späteren vierziger Jahre ist eine Landschaftsstimmung in Distichen, „Im Jura" betitelt (Hoffmann S. 106). Der Text lautet wie folgt:

„Was für Zauber umschwebt dich schattige Stelle des Bergwalds,
Daß ein Gefühl des Glücks mächtig den Busen erfaßt?
Hat einst diesen Bezirk gefeit ein unsterblicher Dämon,
Oder ein irdischer Held durch die unsterbliche Tat?
Gleich Mairegen herab aus wogenden Lüften des Frühlings,
Selige Lust! so träufst du in das darbende Herz.
Keine Frage: warum? Genieße nur, dulde, verstumme!
Laß ungesehn vorbei leise die Himmlischen ziehn!

Was du lange verlorst und lang vergeblich ersehntest,
Unvergänglich und neu scheint es dir wieder geschenkt.
Wer du auch seiest, o Schützer des Orts, verleihe den Spätern,
Die hier rasten im Grün, deinen beseelenden Hauch!
Mutiger Jünglinge Schar, hier werde sie inne der Jugend,
Fasse mit lachendem Mund stillen und großen Entschluß:
Und führt hier der Knabe vorbei das zagende Mädchen,
Weihe den Erstlingskuß, abenderglühender Wald!"

Burckhardt ist hier im Landschaftlichen mit Satyrn, Dryaden oder ähnlichem Gelichter vorsichtiger und zurückhaltender gewesen als Böcklin. Dennoch entströmt den reimlosen Versen dieser Jurastimmung eine eisige Kälte des Homeridisch-Akademischen, und zwar an Burckhardt selber gemessen. Wie fein hat er in den Dialektliedern die Bergstimmung festgehalten!

„über d' Weide bergnuf,
wo d' Alpe glänze wie-n-e Rosekranz"

Dagegen ist in den „klassischen" Versen kein dumpfes Gefühl des beruhigenden Waldinneren „klar" gestaltet, sondern in das antike Metrum allerhand Gedankliches zusammengequält worden.

In eben diesen Jahren hat ein Maler, der nachher als geborener „jurassien" der Todfeind des Pariser Klassizismus wurde, sein Heimatstädtchen Ornans und die grauen Jurafelsen und die Wiesen und das Tal der Louve und den puits noir mit unbefangenen, mit anderen Augen gesehen als Burckhardt und anders gemalt. Es war Gustave Courbet, der nur ein Jahr jünger war als Burckhardt, 1819 geboren. Seine Juralandschaften haben eine Formprägung gefunden, die an Hexameter nicht mehr denken läßt[1]).

---

[1]) Von der mehr formal-literarischen Würdigung, die ich hier versucht habe, getrennt ist die biographische Verwertung der Aussagen von Burckhardts Gedichten. In diesem quellenmäßigen Sinne habe ich sie in einem anderen umfangreichen Aufsatz abgehört, den man in der Historischen Zeitschrift, Band 134, Heft 5, mit dem Titel „Der junge Jacob Burckhardt" findet.

DIE ENTSTEHUNG DER „BIBLIOTHEK DEUTSCHER GESCHICHTE."

VON WALTER GOETZ.

Wilhelm Onckens „Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen" (1879 ff.) und Zwiedineck-Südenhorsts „Bibliothek Deutscher Geschichte" (1886 ff.) bezeichnen den Zeitpunkt, an dem die Darstellung der deutschen Geschichte oder nun gar einer Weltgeschichte durch einen einzelnen unmöglich zu werden schien — die Fülle des Materials und der entstandenen Probleme überstiegen allem Anschein nach die Kraft des einzelnen Geschichtschreibers. Zwar ist diese Anschauung auf dem Gebiete der deutschen Geschichte seitdem durch mehr als ein halbes Dutzend neuer Gesamtdarstellungen aus einer Feder widerlegt worden, aber die Sammelwerke gehören seitdem zum festen Bestand unsrer Wissenschaft.

Die Entstehung der „Bibliothek Deutscher Geschichte" geht über eine normale Verlagsverhandlung hinaus. Hönigs Biographie von Ferdinand Gregorovius (Stuttgart 1921, Cotta) bringt bisher unbekannte Nachrichten über das Werden des Unternehmens, und zahlreiche aus dem Nachlaß Moriz Ritters stammende Briefe Wilhelm Maurenbrechers, Zwiedineck-Südenhorsts und des Cottaschen Verlags erhellen weiterhin die Vorgeschichte des Plans. So ist es möglich, aus ihrer Zusammenstellung einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte der deutschen Geschichtschreibung beizubringen.

Es war bis zum Erscheinen des Hönigschen Buches eine völlig unbekannte Tatsache, daß Ferdinand Gregorovius es war, der die „Bibliothek Deutscher Geschichte" 1879 angeregt hat. Nach Vollendung seiner „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" war Gregorovius im Herbst 1874 nach München übergesiedelt; stand er dort auch mit den Historikern der Universität in freundschaftlicher Beziehung, so fühlte er sich doch eben so wenig als ein Mit-

glied der Zunft, wie er selbst von der deutschen Geschichtswissenschaft als zünftig angesehen wurde — er hat das stets mit einer gewissen Bitterkeit empfunden, denn er sah seine „Geschichte der Stadt Rom" als ein Werk ernstester Forschung an und glaubte sich nur um deswillen zurückgesetzt, weil er die künstlerische Form in einer für die deutsche Geschichtswissenschaft ungewohnten Weise mit der quellenkritischen Forschung verbunden habe. Daß man im Ausland sein Werk weit höher einschätzte, war ihm keine ausreichende Genugtuung. Es ist schade, daß Hönigs Buch das eigentlich Entscheidende nicht herausgearbeitet hat: ob nämlich die geschichtlichen Werke seines Helden der fachlichen Kritik standhalten, oder ob der Künstler der Darstellung und der Mann einer ausgeprägt liberalen Weltanschauung den Historiker doch zurückgedrängt haben. Daß die „Geschichte der Stadt Rom" bei allen Einwänden ein bedeutungsvolles Werk bleibt, das niemand bisher überholt hat, ist immerhin ein gewichtiges Zeugnis zugunsten des Mannes.

Durch den Verlag der meisten seiner Werke stand Gregorovius mit Cotta seit über einem Vierteljahrhundert in freundschaftlicher Verbindung. Im Juli 1879 hatte ihn der Verlag um Angabe „einiger für literarische Behandlung heute besonders geeigneten Gegenstände" ersucht.[1]) Cotta hatte an „populäre Darstellungen in schöner Form" gedacht, womit Gregorovius seiner ganzen Art nach übereinstimmte, und er schlug nun neben einer deutschen Geschichte auch eine Geschichte der deutschen Kultur vor, mit dem Zusatz: „welch ein prächtiges Buch könnte das werden!" Ferner nannte er eine Geschichte Karls des Großen, Barbarossas, Friedrichs II., eine Geschichte des deutschen Kaisertums bis zum Fall der Hohenstaufen, eine Geschichte der Erfindungen der Deutschen, eine Geschichte der Renaissance, dann der Wissenschaften in Deutschland und eine Geschichte der deutschen Musik. „Wir haben noch keine entsprechende historische Literatur dem Volke zu bieten, da die Werke bloßer gelehrter Katheder- und Stubenforschung weitaus die größte Zahl in ihr bilden"; ihm schwebe eine „Bibliothek Deutscher Geschichte und Kultur" vor. Der Plan beschäftigte ihn so stark, daß er einige Tage später von neuem darüber an Cotta schrieb und auch schon Namen von geeigneten Bearbeitern nannte: Hans

[1]) Hönig, Ferd. Gregorovius, S. 416 ff.

Prutz für die Kreuzzüge, Moritz Carriere für die „Geschichte der deutschen Bildung (Kultur)", Felix Dahn für Karl den Großen, Wilhelm Lübke für eine Geschichte der Stadt Nürnberg, Moritz Wagner für die Geschichte der deutschen Entdeckungen, Wilh. Heinrich Riehl für die Geschichte der deutschen Musik oder für die Geschichte der deutschen Kultur. Cotta scheint daraufhin gefragt zu haben,[1]) ob Gregorovius die Oberleitung des Sammelwerks übernehmen wolle; das aber lehnte dieser bestimmt ab — wäre er dazu in der Lage, so würde er es mit Freuden tun, aber sowohl sein zwischen Deutschland und Rom geteiltes Leben (er pflegte den größeren Teil des Winters in Rom zu verbringen) als auch andre Gründe zwängen ihn zum Verzicht. Er schlug den ihm befreundeten Bibliothekar und Historiker Wilhelm Heyd vor, der ihm als Stuttgarter für die Zusammenarbeit mit dem Verlag als besonders geeignet erschien; Riehl, den er vertraulich befragt habe, sei zwar für das Unternehmen sehr eingenommen, habe aber mit triftigen Gründen die Leitung abgelehnt. Zur Unterstützung Heyds könnte man für die kulturgeschichtlichen Partien vielleicht Anton Springer heranziehen, auch Wilhelm Lübke. Man erfährt dabei, daß Springer damals mit dem Cottaschen Verlag über eine Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance verhandelt hatte. Wilhelm Heyd scheint in der Tat die Übernahme der Leitung einen Augenblick erwogen zu haben, aber schon Anfang August 1879 gibt Gregorovius Auskunft über Heinrich von Sybel, der ihm offenbar von Cotta nach Heyds Ablehnung genannt worden war. „Ein sehr geachteter Mann in unserer Literatur," bemerkte Gregorovius, aber er bezweifelt, ob er in Anbetracht seiner Amtsgeschäfte zu haben sein werde; doch solle man ihm den Antrag machen — er werde dann jedenfalls andre geeignete Persönlichkeiten bezeichnen können. Gregorovius bat wiederholt, von seiner Person, auch für ein Einzelwerk, ganz abzusehen — er habe andre Aufgaben noch vor sich, und da er nicht zur Zunft gehöre, so habe er unter den Fachgenossen kaum einen, der ihm wohlgesinnt sei. Deshalb sei es auch das beste, seinen Namen ganz zu verschweigen; es genüge ihm der Gedanke,

---

[1]) Es liegen bei Hönig nur die Briefe von Gregorovius, nicht die des Verlages vor, aber dieser stellte mir freundlichst eine Reihe von Mitteilungen aus seinem Archiv zur Verfügung, wofür ich ihm zu großem Danke verpflichtet bin.

an der Inslebenrufung dieses Planes mitgewirkt zu haben. Und Gregorovius entwarf dann noch das Werbeschreiben an den künftigen Leiter, also zunächst an Sybel: das deutsche Volk müsse an einem Wendepunkt seines geschichtlichen Daseins seiner selbst bewußt werden, und deshalb sollten in einer „Bibliothek Deutscher Geschichte und Kultur“ Werke zu einem Ganzen vereinigt werden, „die in edler Form, gegründet auf den bis heute gewonnenen Resultaten wissenschaftlicher Durchforschung deutschen Lebens, dieses selbst in allgemeiner wie monographischer Weise zur Darstellung bringen.“ Die Liste der geplanten Werke wurde aufgeführt und Sybel im Behinderungsfalle um Empfehlung eines anderen angesehenen Gelehrten gebeten.

Erst nach einem halben Jahre kehrt dann der Plan in den Briefen von Gregorovius wieder, und zwar schreibt er am 24. Dez. 1879 an Cotta, er hoffe im kommenden Jahr die tatsächliche Gründung der „Bibliothek Deutscher Geschichte und Kultur“ begrüßen zu können. Prof. Maurenbrecher sei einer unsrer tüchtigsten Historiker; es freue ihn sehr, daß dieser die wissenschaftliche Oberleitung übernommen habe. Es läßt sich daraus wohl schließen, daß Sybel für seine Person abgelehnt hatte; der Verlag verhandelte darauf — wohl auf Empfehlung Sybels — mit Carl von Noorden in Leipzig, der aber seinerseits am 4. Oktober seinen Freund und Bonner Nachfolger Wilhelm Maurenbrecher vorschlug. Auch der Althistoriker Franz Rühl in Königsberg, einer der nächsten Freunde von Gregorovius, wirkte in diesem Stadium der Dinge noch mit; Gregorovius hatte ihn im Oktober 1879 in den Plan eingeweiht und um Ratschläge gebeten, und diese (nicht bekannten) Vorschläge Rühls in dieser Sache hat Gregorovius am 7. Nov. 1879 an Cotta geschickt, wie eine spätere Erwähnung beweist.

Die Verhandlungen mit Maurenbrecher sind zwischen Anfang Oktober und Ende November zum Abschluß gekommen, denn schon Anfang Dezember 1879 ist Maurenbrecher beschäftigt, Mitarbeiter zu werben. Er schlägt seinem Bonner Kollegen Moritz Ritter vor, die „Politische Geschichte Deutschlands von 1519—1648“ in einem oder zwei Bänden zu übernehmen. Ritter lehnte die Bearbeitung der Reformationszeit oder der gesamten Periode ab, worauf Maurenbrecher mit dem jüngeren Droysen anknüpfte. Ein Brief an Ritter vom 20. Febr. 1880 deutet auf Ablehnung Droysens

und neue Einwirkung auf Ritter hin: „Angesichts dieses Briefes (von Droysen) aber möchte ich sagen, daß ich unsere Verabredung als abgeschlossen betrachte und Sie nicht loslasse.“ Offenbar gab Ritter nur sehr zögernd seine Zustimmung, obwohl er sich bereits seit Jahren mit der Absicht trug, die Gegenreformation und den Dreißigjährigen Krieg ausführlich darzustellen; erst im Oktober 1880 schrieb ihm Cotta, daß Maurenbrecher von der Geneigtheit Ritters zur Mitarbeit an der Bibliothek deutscher Geschichte, und zwar für die Zeit von 1555—1648, Mitteilung gemacht habe, und daß man deshalb die Einzelheiten des abzuschließenden Vertrags vorlege. Ritter vollzog am 24. Oktober den Vertrag, der ihn zu 2 Bänden mit höchstens je 40 Bogen verpflichtete; der Verlag regte aber an, wenn es möglich sei, das Werk auf insgesamt 50 Bogen zu beschränken, und in einer neuen Festsetzung wurden dann im November 60 Bogen bestimmt. So schien das Unternehmen in Gang zu kommen — freilich in etwas anderer Art, als Gregorovius einst vorgeschlagen hatte. Maurenbrecher war durchaus politischer Historiker; er ersuchte den Verlag von Cotta schon am 27. Oktober 1879, den Zusatz „und Kultur“ im Gesamttitel wegzulassen, denn „Bibliothek deutscher Geschichte“ umfasse auch die Kulturgeschichte (was an sich ja durchaus richtig war). Maurenbrechers Plan umfaßte politische und kulturelle Gebiete; er enthielt auch eine besondere Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland, doch zeigt der spätere Konflikt mit dem Verlag, daß sich auf diesem Gebiete dann doch Meinungsverschiedenheiten ergaben.

Gregorovius kehrt nach mehr als einjähriger Pause im Januar 1881 zum ersten Male wieder auf den alten Plan zurück; er dankt[1]) dem Cottaschen Verlag für die Mitteilungen über das Unternehmen und spricht sich hoffnungsvoller über die Durchführung aus, als es offenbar Cotta ihm gegenüber getan hatte. Er stimme in den allgemeinen Prinzipien mit dem Verlage ganz überein, sei aber in Hinsicht des einzelnen weniger bedenklich. Er fährt dann fort: „Von vornherein schwebte mir als Plan vor: die monumentale Darstellung des geschichtlichen Lebens der deutschen Nation in allen Richtungen ihres geistigen Wesens — das hatte ich durch den Zusatz ‚Kultur‘ noch besonders hervorgehoben. Ich bin trotz der

[1]) Am 23. Januar 1881, bei Hönig S. 448 f.

auch von Herrn Heyd geäußerten Bedenken noch immer der Ansicht, daß dieser Begriff mit der ‚Geschichte' vereinigt werden müßte, um von vornherein die Allseitigkeit des Programms zu kennzeichnen. Man wird aber diesen Zusatz auch missen können, wenn die Sammlung tatsächliche Beweise liefert oder geliefert hat, daß der Begriff der ‚Geschichte' nicht bloß, wie in der Regel, die politischen Schicksale der Nation umfaßt." Er sehe aus dem ihm mitgeteilten Programm, daß das geistige Leben nach verschiedenen Richtungen wohl ins Auge gefaßt werde, er vermisse aber dabei die Berücksichtigung der Literatur. Daß die Geschichte des geistigen Lebens in drei Einzelbänden (Mittelalter, Humanismus, Neuere Zeit) behandelt werden solle, erscheine ihm sachgemäß. Er tritt sodann dafür ein, daß auch die Geschichte Österreichs mit einbezogen werde, vielleicht auch die des Deutschtums in Siebenbürgen. „Sehr übel und in keiner Weise duldbar würde es sein, wenn in der Leitung des Unternehmens eine spezifisch preußische oder norddeutsche Absicht und Bevorzugung sich geltend machte. Sie sprechen dies Bedenken aus, doch kann ich es nicht teilen," denn es seien ja aus Süddeutschland zwei, aus Wien ein Mitarbeiter gewonnen. „Ich kenne Herrn Maurenbrecher nicht persönlich, glaube aber, daß er für dies große nationale Werk der vollkommen geeignete Leiter sein wird."

Man sieht an der Hand dieses Briefes in die Schwierigkeiten hinein, die sich dem Unternehmen entgegenstellten. Wilhelm Maurenbrecher gehörte der kleindeutschen preußischen Schule an; es müssen gewisse Meinungsverschiedenheiten oder doch einseitige Befürchtungen entstanden sein, über die der Verlag sich gegenüber Gregorovius geäußert hatte. Jedoch scheinen sie bei dem dann kommenden Bruch nicht im Vordergrund gestanden zu haben, auch der zu große Umfang des Unternehmens, gegen den sich der Verlag im Januar 1881 mahnend ausgesprochen hatte — denn er könne sich auf mehr als zweibändige Werke, wie Dilthey sie z. B. im Auge habe, keinesfalls einlassen —, war es nicht. Der offene Streit ging vielmehr um zweierlei: Maurenbrecher lehnte die Aufnahme einer deutschen Literaturgeschichte (wie Gregorovius sie dem Verlag empfohlen hatte!) ab, während Cotta von einer „Ungleichheit in der Behandlung der Stoffe" durch Maurenbrecher schrieb, und ferner lehnte dieser eine „mitbeschließende Stimme"

des Verlags bei den Entscheidungen über die „Bibliothek Deutscher Geschichte“ ab. Im Oktober 1881 zeigte Cotta durch ein gedrucktes Rundschreiben den Mitarbeitern an, daß „Meinungsverschiedenheiten“ zwischen ihm und Professor Maurenbrecher dazu geführt hätten, daß dieser die wissenschaftliche Leitung der „Bibliothek Deutscher Geschichte“ niedergelegt habe. Der Verlag betont dabei: der „Bibliothek D. G.“, „deren intellektuelle Urheber wir sind.“ Er ersuchte zugleich die Mitarbeiter, ihre Arbeiten nunmehr als Einzelwerke dem Verlag zu überlassen, und er erlaube sich, die Aufmerksamkeit „auf das von Herrn Maurenbrecher vielleicht nicht genug betonte Prinzip der möglichsten Raumbeschränkung und der absoluten Einbändigkeit“ zu lenken.

So schien der ganze große Plan erledigt zu sein. Ein paar Jahre vergehen, ohne daß man Spuren davon findet. 1884 taucht er jedoch wieder auf: im Juli fragt der Verlag bei den Mitarbeitern an, ob sie bereit seien, an der „in veränderter Form“ wieder aufgenommenen „Bibliothek D. G.“ von neuem mitzuarbeiten. Einen Monat zuvor hatte sich Zwiedineck-Südenhorst, der damals Landesbibliothekar in Graz war, an Moritz Ritter gewandt und ihm mitgeteilt, der Cottasche Verlag wolle das Unternehmen wieder aufgreifen, „nicht etwa im Geiste des leider nicht zur Ausführung gebrachten Maurenbrecherschen Planes, sondern in viel bescheidenerer Form,“ mit etwa 15—16 Bänden im ganzen. Er sei „mit den einleitenden Schritten betraut“ worden und hoffe, daß Ritter sein beabsichtigtes Werk über die Zeit von 1555—1648 auch jetzt wieder zur Verfügung stelle, und zwar mit einem Bande zu 40 Bogen, was nach seiner „unvorgreifenden Ansicht“ für diese Epoche ausreichend sei. Das Werk solle in Lieferungen erscheinen und in vier Jahren abgeschlossen sein. Karten, Faksimiles, Porträts sollten beigegeben werden, ohne daß doch ein Illustrationswerk geschaffen werden solle. Diese letzte Absicht wurde dann wieder fallen gelassen, aber im übrigen gelang es Zwiedineck-Südenhorst, in kurzer Zeit die sämtlichen Mitarbeiter zu gewinnen und das Unternehmen zum Ziele zu führen. Anfang 1885 war, nach einer Mitteilung Cottas an Gregorovius, der endgültige Plan aufgestellt, von dem dann nur noch in belangloseren Einzelheiten abgewichen wurde.

Wie war der Verlag auf den damals noch wenig bekannten Landesbibliothekar in Graz verfallen? Es scheint, daß auch hier Grego-

rovius mittelbar mitgewirkt hat. Im Oktober 1883 hatte Zwiedineck-Südenhorst der Firma Cotta eine neue Zeitschrift für Geschichte angeboten, die für weitere Kreise bestimmt das populäre mit dem wissenschaftlichen Element verbinden sollte. Cotta ersuchte Gregorovius um sein Urteil, und dieser antwortete am 22. Oktober[1]) mit lebhafter Zustimmung: „Es fehlt durchaus an einer populären Zeitschrift für allgemeine Geschichte und Kultur; die Gesichtspunkte, aus denen Herr von Z. die Sache aufgefaßt hat, kann ich nur als vollkommen richtig anerkennen." Er wünsche recht sehr, daß der Verlag die Anträge Zwiedinecks annehme. Cotta stimmte darauf den Vorschlägen zu, und die „Zeitschrift für allgemeine Geschichte, Kultur-, Literatur- und Kunstgeschichte" begann mit Januar 1884 ihr Dasein; Gregorovius ließ sich in die Liste der künftigen Mitarbeiter aufnehmen und versuchte auch seine Freunde dafür zu interessieren. Dreiviertel Jahr später, im Juli 1884, dankt Gregorovius dem Cottaschen Verlage für die Mitteilung des Programms, „betreffend die projektierte Bibliothek Deutscher Geschichte."[2]) Er freue sich über die Ausführung des Sammelwerks. „Der anfangs größere Plan ist auf ein kleineres Maß beschränkt, national gemacht und dadurch praktischer geworden ... Mir scheint es außerdem ein glücklicher Umstand zu sein, daß Herr v. Zwiedineck die Redaktion des Unternehmens leitet, ein Mann, der sich mit ebensoviel Einsicht als Eifer ihm widmen wird." Gregorovius knüpfte daran noch den Wunsch, daß der Verlag an der „Zeitschrift für allg. Geschichte" nur günstige Erfahrungen mache; ihre Verbreitung sei ja, wie er höre, im Wachsen."[3])

Es ergibt sich aus diesen Äußerungen wohl der Schluß, daß Zwiedineck-Südenhorst durch seine Zeitschrift mit Cotta in Verbindung kam, und daß der Verlag in ihm den geeigneten Mann erkannte, das alte Unternehmen der „Bibliothek Deutscher Geschichte" wieder aufzunehmen und nunmehr auch durchzuführen. Im Mai 1884 sind die ersten Verhandlungen des Verlags mit Zwiedineck in dieser Angelegenheit geführt worden. Die Einschränkung des Planes weist auf den Konflikt mit Maurenbrecher zurück; der Verlag setzte jetzt eine erhebliche Beschränkung durch — alle kulturgeschichtlichen Werke fielen aus. Wieweit

[1]) Hönig S. 474. [2]) Hönig S. 486.
[3]) Die Zeitschrift vermochte sich nur bis 1888 zu halten.

etwa auch Zwiedineck diese Ausscheidung wünschte, läßt sich nicht feststellen, aber die „Bibliothek" wurde nunmehr ein ausgesprochen politisch-geschichtliches Unternehmen. Es hat in dieser Richtung seine Aufgabe zum Teil hervorragend erfüllt, aber das Bedürfnis nach einer wirklichen deutschen Geschichte freilich nur um so fühlbarer werden lassen. Während Georg Steinhausen dieser politischen Auffassung die „Geschichte der deutschen Kultur" als eines Sondergebietes entgegenstellte, versuchte Karl Lamprecht in großem Wurfe die volle deutsche Geschichte zu erfassen.

DIE ANFÄNGE DES SUZDALER STAATES.

VON MARTIN WINKLER.

„Die lebendigen Kräfte, die von Anfang an eine bestimmte Richtung verfolgen, fließen vom Südwesten nach dem Nordosten ab; die Volkssiedlung bewegt sich in dieser Richtung — und zusammen mit ihr geht die Geschichte.“[1])

Mit diesen Worten kennzeichnet Serg. Solovjev die slavische Kolonisation, die, von Kiev und dem Dneprtale ausgehend, nach seiner Ansicht die Erschließung des mittelrussischen Gebietes in den Tälern des Kljazmasystems beginnt. In diesen Worten findet aber zugleich auch dasjenige Schema seinen klassischen Ausdruck, das man heute als das „genealogische“ bezeichnet, d. h. diejenige Geschichtskonstruktion, die einen fortlaufenden, ununterbrochenen Ablauf der russischen Geschichte dadurch ermöglichen will, daß sie bis in das XIII. Jahrhundert hinein fast ausschließlich die Geschicke Südrußlands, seit etwa dieser Zeit jedoch bis zur Wiedervereinigung der Ukraina mit Großrußland im XVII. Jahrhundert allein die historischen Schicksale des mittelrussischen Reiches und seines Wachstums verfolgt. Diese Konstruktion ist, wie zuerst Miljukov richtig festgestellt hat,[2]) nicht erst das Werk der neueren russischen Geschichtsschreibung, sondern der Fassung, die sie etwa bei Karamzin, besonders aber bei Pogodin noch vor Serg. Solovjev gefunden hat, liegt das Schema der alten Historiographen zugrunde, das so bis in unsere Tage hinein in der russischen Geschichtswissenschaft herrschend geblieben ist. Die Last der altmoskovitischen Staatstheorie, wie sie zuerst unter Ivan III., besonders aber dann im 2. Viertel des XVI. Jahrhunderts formuliert wurde, engt hier verhängnisvoll die Freiheit wissenschaftlichen Blickes ein. Von prak-

---

[1]) Serg. Solovjev: Istorija Rossii s drevnejšich vremen, 1. Ausgabe in 7 Büchern, I. Buch, Band IV, S. 1343.

[2]) P. Miljukov: Glavnyja tečenija russkoj istoričeskoj mysli, Petersburg 1913, 3. Aufl., S. 16, 17, 167.

tischen politischen Forderungen — dem Wunsche nach der Einverleibung der Ukraina — veranlaßt, verlangt man zunächst nach einer die Geschicke Süd- und Mittelrußlands einigenden Theorie. Allein günstige Zeitumstände vermochten es, daß man bald den Rahmen erweiterte, daß man sich als das auserwählte Volk Gottes zu betrachten begann. Die Idee des 3. Rom[1]), der der theokratische Unterbau der moskoviter Staatstheorie im besonderen entstammt, die Legende von den von dem byzantinischen Kaiser an Vladimir Monomach übergebenen Insignien, durch die die Erbfolge der weltlichen Macht der byzantinischen Kaiser an die Herrscher von Moskau Betonung erfuhr, die Rekonstruktion des großfürstlichen Stammbaums von des Kaisers Augustus Bruder Pruß her, verschiedene die Nachfolge von Rom oder Ostrom betonende Legenden wie die der weißen Mitra des Bischofs von Novgorod oder die der Tichvinschen Gottesmutter — sie alle stützen die neue moskovitische Staatstheorie, sie alle betonen den kontinuierlichen Ablauf der Begebenheiten von Rom, zum mindesten vom 2. Rom: von Byzanz über das südrussische Reich, über den Suzdal-Vladimirschen Kolonisationsstaat nach Moskau. Unter dieser Lehre — das wird heute immer mehr offenbar — hat bis in unser Jahrhundert hinein leider auch ein großer Teil der Geschichtswissenschaft gestanden, von ihr ließ sich auch die zarische Regierung öfters leiten, wenn sie durch ihre Mittel wissenschaftliche Untersuchungen förderte. Ganze Forschungsgebiete, wie z. B. die Erschließung der Gotengräber in Südrußland, wie auch die Erforschung der georgischen Kultur etwa, litten unter dieser Einstellung[2]), da die Staatsmittel stets zunächst Aufgaben zugute kamen, die die enge Verbindung mit der byzantinischen Kultur aufs neue bezeugten. Daneben aber — und das darf nicht vergessen werden! — war es doch das Schema schon der altrussischen Chronik, das hier — wie wir, über Miljukov hinausgehend, feststellen müssen — weiterlebte. In der südrussischen Fürstenresidenz Kiev im ersten Keime entstanden, kann die altrussische Chronik in ihren ältesten Teilen die

---

[1]) Neben Miljukov, a. a. O., besonders: M. Djakonov: Vlastj moskovskich gosudarej, Petersburg 1889, S. 54ff. — Valdenberg: Drevnerusskija učenija o predelach carskoj vlasti, Petrograd 1916, S. 169ff.; 265ff.

[2]) Die Schriften des Bischofs Kirion, z. B. Kulturnaja rolj Iverii v istorii Rusi, Tiflis 1910, passim.

Einstellung der Kiever höfischen Kreise nicht verbergen. Das Höhlenkloster war zu eng mit dem Geschick der Kiever Fürsten verknüpft, als daß es nicht ihre Einstellung dem übrigen Lande gegenüber zu der seinigen gemacht hätte[1]), so daß wir in seiner Chronik eine Art von Reichsannalen erblicken müssen. Gerade aus dieser Tatsache heraus aber wird es verständlich, daß für den Chronisten die Begebenheiten in Mittelrußland zunächst außerhalb seines Interessengebietes lagen, daß erst in dem Augenblick nun auch dieses Gebiet seine Aufmerksamkeit gewann, als Abkömmlinge der südrussischen Fürsten dort einen bedeutenden Staat zu errichten suchten. Aus diesem Grunde dürfen wir den ersten russischen Chronisten bedeutenden Anteil an der Ausbildung des genealogischen Schemas zumessen, mit dem sie der spätrussischen Wissenschaft keinen guten Dienst erwiesen. Allein ihre Schuld wird wesentlich verringert, wenn wir sie im Rahmen ihrer Zeit betrachten, denn die Vorstellung der translatio imperii, wie sie hier in die russische Chronik eingeht, war etwa bei einem Justinus der Versuch gewesen, der christlichen Forderung einer allumfassenden Menschheitsgeschichte nachzukommen. Nach christlicher Anschauung, unter dem Einfluß biblischer Prophezeiungen, war jeweilig ein Reich der eigentliche auserwählte Träger der Gottesidee, der im Vordergrund christlich-historischer Betrachtung stehen, der aber — nachdem die Menschheit durch den Sündenfall elend geworden war — offenbar zunehmend eine immer reinere Verwirklichung göttlichen Willens darstellen mußte. Die Reihe dieser Träger göttlicher Mission bildete den Ablauf der christlichen Weltgeschichte. So keimt im ältesten Schrifttum die Theorie, die russischer Geschichtswissenschaft solange den Blick einengen sollte. —

Gegen dieses die Betrachtung großer Gebiete osteuropäischer Kulturentwicklung vergewaltigende Schema einer allrussischen, kontinuierlichen Geschichte hat, soviel wir sehen, zuerst Hruševskij 1904 Protest erhoben.[2]) Es war natürlich, daß er, der eifrige Kämpe ukrainischer Selbständigkeit, nicht mit einer Auffasssung sich versöhnen konnte, für die für etwa 4 Jahrhunderte die Ukraina

---

[1]) Šachmatov: Povestj vremennych let, Bd. I, Petrograd 1916, S. XVI.

[2]) Hruševskij: „Zvicajna schema russkoj istorii i sprava racionalnago uklady istorii Schidnogo Slovjanstva“ in „Stati po Slavjanovedeniju“, Petersburg 1904, H. I.

aus dem Blickfeld verschwand. Mit vollem Recht hat er darauf hingewiesen, daß es eine der ersten Forderungen zeitgenössischer wissenschaftlicher Geschichtsforschung sein müsse, mit diesem Schema zu brechen, daß man — zumindest zunächst — die Geschichte Südrußlands und die Mittelrußlands getrennt untersuchen müsse, ehe der befreite Blick sich einer erneuten, nun wirklich gleichmäßig allrussischen Geschichte zuwenden dürfe.

Anderseits begann — und das sollte für die russische Geschichtsbetrachtung von noch größerer Bedeutung werden — mit den letzten Jahren des XIX. Jahrhunderts die wissenschaftliche Auswertung der archäologischen Funde. Mehr als ein Jahrzehnt aber sollte noch vergehen, ehe man an eine gründliche Nachprüfung der bisherigen Anschauungen über die Entstehung des großrussischen Staates ging. Es bleibt das große Verdienst A. E. Presnjakovs, daß er in seinem Werke „Obrazovanie velikorusskago gosudarstva“[1]) diese Frage von Grund auf neu zu beantworten suchte, daß er sich freimachte von dem alten Schema und aus erneutem Quellenstudium neue Lösungen fand. Gerade um des großen Verdienstes willen, das sich der Verfasser mit diesem Buche errang, möchten wir es bedauern, daß er nicht den Versuch gemacht hat, nun auch auf die prähistorischen Funde einzugehen, die uns besonders für die Aufdeckung ältester Kultureinflüsse außerordentlich wichtig scheinen. Denn gerade in der Beurteilung der fremden Kultureinflüsse auf das Suzdaler Land, die in ihren Vorboten eben schon in den prähistorischen Funden auftreten, gehen auch heute noch die Ansichten auseinander.

Von frühsten menschlichen Beziehungen zum Suzdaler Lande berichten uns Steinwerkzeuge, die schon dem mittelrussischen Neolithikum angehören[2]), und die — außer auf das Vorhandensein von Menschen in dieser Landschaft überhaupt — schon auf früheste Kulturverbindungen hinzuweisen scheinen. Mit Recht hat aus diesem Grunde Ju. V. Gautier[3]) darauf aufmerksam gemacht, daß in ganz

[1]) A. E. Presnjakov: Die Bildung des grossrussischen Staates (russ.), Petrograd 1918.

[2]) Ju. V. Gautier: Očerki po istorii materialnoj kultury vostočnoj evropy, Leningrad 1925, Bd. I, S. 81. — Ju. V. Gautier: Čto dala archeologičeskaja nauka dlja ponimanija drevnejšago perioda russkoj istorii, in Sbornik statej v čestj grafini P. S. Uvarovoj, Moskau 1916, S. 132ff.

[3]) Ju. V. Gautier: Očerki S. 18.

anderem Maße, als es bisher geschah, die Vorgeschichte für die älteste russische Kulturgeschichte Beachtung fordern dürfe, und hat aus diesem Grunde den Versuch nicht gescheut, aus den bisher vorliegenden prähistorischen Forschungen die dem Historiker wichtigen Schlüsse zu ziehen, wobei er interessanterweise öfters bisher nur handschriftlich vorliegende Grabungsberichte aus dem letzten Jahrzehnt benutzen konnte. Er kommt dabei zu dem für unsere Frage außerordentlich wichtigen Resultat, daß Steinwerkzeuge des mittelrussischen Neolithikums denen des Kaukasus nahestehen.[1]) Wenn wir diesem Schlusse Gautiers glauben dürfen, so wäre damit ein erster Hinweis auf älteste kulturelle Verbindungen mit dem Kaukasus, mit dem Orient überhaupt gegeben. Schon damals aber machte der Norden dem Orient den Platz in Mittelrußland streitig, wie uns zuletzt ein Bericht von B. A. Kuftin zeigt, der neben kaukasischen Einflüssen solche vom Ladogasee feststellt.[2]) Daß auch in der mittelrussischen Bronzezeit das Suzdaler Gebiet Menschenansiedlungen beherbergte, beweist u. a. ein 1912 gemachter Fund bei der Station Sejma der Moskau—Nižnij-Novgoroder Eisenbahn[3]), während ein soeben veröffentlichter Bericht V. A. Gorodcovs[4]) über den finnischen Grabhügel bei Dubrovič in der Nähe von Rjäzan besonders in der Form einiger Fibeln und in Perlen aus roter Schmalte kaukasische Herkunft feststellen zu können glaubt, dagegen Bronzeperlen, die wohl zunächst ebenfalls unter dem Einfluß des Kaukasus geformt wurden, hier schon im 3. nachchristlichen Jahrhundert einheimischem Handwerk zuschreiben möchte. —

Die altrussische Chronik kennt als älteste Bewohner des Suzdal-Vladimirschen Landes den finnischen Teilstamm der Meren[5]) und ist damit im Recht. Wir wissen bis heute nicht, wann die finnischen Stämme — zu denen in Mittelrußland neben den Meren hauptsächlich die Muromer und Meščeren im Okagebiet gehören — hier eingewandert sind. Bis heute ist die Kultur der mittelrussischen

---

[1]) Gautier a. a. O. S. 81.

[2]) B. A. Kuftin: Ljalovskaja neolitičeskaja kultura na reke Kljazme . ., in Trudy obščestva issledovatelej rjazansk. kraja, Heft 5, 1925, S. 30ff.

[3]) Gautier a. a. O. S. 113.

[4]) V. A. Gorodcov: Dubrovičeskij finskij mogilnik, in Trudy obščestva issledovatelej rjazanskago kraja, Heft 5, 1925.

[5]) Letopis po lavrentievskomu spisku, Petersburg 1897, 3. Aufl., z. B. S. 10, 18, 19.

finnischen Bevölkerung noch so wenig erforscht, daß selbst ein Ključevskij die Behauptung aufstellen konnte, die Meren seien spurlos untergegangen.[1]) Forschungsreisen gerade der letzten Jahre suchen hier Klarheit zu schaffen und haben gezeigt, daß noch heute sich Reste dieser Kultur erhalten haben, die man zu bergen sucht. Grabfunde besonders der jüngsten Zeit[2]) weisen auf einheimisches finnisches Handwerk hin, wenn wir z. B. sehen, daß metallene Schmuckstücke an feinen Flachsfäden hängen, die eine entwickelte Technik des Flachsspinnens voraussetzen, wenn außerdem tierförmige Schmuckstücke gefunden wurden, die aus feinen Metallschnüren gearbeitet sind. Schon länger wissen wir, daß die Meren neben Jagd und Fischfang den Ackerbau gekannt haben[3]), als sie — weit verstreut an den Flußläufen entlang sitzend — einzelne Stücke des Landes gerodet hatten.

Daß dieses Gebiet, besonders im letzten Viertel des ersten nachchristlichen Jahrtausends die schon im Neolithikum aufdämmernden Verbindungen mit fremden Kulturen nicht verlor, daß es vielmehr besonders als Durchgangsland zwischen Nordwest und Südost, zwischen baltisch-skandinavischer Welt und den reichen Schätzen des Orients zunehmende Bedeutung erhielt, zeigt uns das heute vorliegende reiche Material der Funde. Es war ein besonderes Verhängnis, daß gerade das Suzdal-Vladimirsche Gebiet dem Spaten des enthusiastischen, aber unerfahrenen Grafen A. S. Uvarov zum Opfer fiel, daß er gerade hier mit seinen Ausgrabungen einsetzte. In einem alles verwüstenden Raubbau hat er innerhalb von nur 4 Jahren in den 50er Jahren des XIX. Jahrhunderts hier mehr als 7000 Gräber aufgebrochen[4]), von deren Inhalt nur dem Laienauge wichtigst erscheinende Stücke gerettet wurden. Bei dem — bei der Eile der Grabungen verständlichen — Fehlen von genauen Grabungsberichten, bei der Hast, mit der in so knapper Zeit eine so ungeheuerliche Menge von Grabungen durchgeführt wurde, ist es nur selbstverständlich, daß für die wissenschaftliche Erforschung

[1]) Ključevskij: Kurs russkoj istorii, Bd. I, 6. Aufl. S. 337. — Deutsch: Ključevskij: Geschichte Rußlands, Stuttgart 1925; I. Bd., S. 303.

[2]) V. A. Gorodcov a. a. O. S. 10ff.

[3]) Sputnik po drevnemu Vladimiru i gorodam vladimirskoj gubernii, Vladimir 1913, S. 10.

[4]) Spicyn: Vladimirskie kurgany, Izvestija imp. archeol. kommissii. Petersburg 1905, Heft 15, S. 87f.

der Frühgeschichte des Suzdal-Vladimirschen Gebietes unersetzbare Werte verwüstet wurden, da Graf Uvarov anderseits so planmäßig vorging, daß Kelsiev 1878 vergeblich unerbrochene Grabhügel hier suchte.[1]) Trotzdem so wichtiges Material verloren ging, sind doch noch, besonders durch zufällige Funde reichliche Belege zusammengekommen, die genügende Grundlagen für unsere Fragen bieten.

Hatten wir schon in ältester Zeit mit der Wahrscheinlichkeit orientalischer Kultureinflüsse rechnen können, so setzt ganz besonders mit der 2. Hälfte des VIII. Jahrhunderts ein neuer auffallender Zustrom ein, d. h. in eben dem Augenblick, als sich an der unteren Volga das Chazarenreich zu festigen beginnt. War überhaupt die unruhige Zeit der andauernden Völkereinbrüche vom Osten nach Südrußland anscheinend zunächst vorüber, so fand besonders auch der etwa hundertjährige Kampf der Chazaren gegen das Kalifat in der Mitte des VIII. Jahrhunderts sein Ende. Die verschiedenen Unterbrechungen des Orient-Rußlandhandels fielen jetzt fort, und besonders der Friede mit dem Kalifat dürfte eine neue starke Aktivierung des orientalischen Handels wie überhaupt so auch nach Mittelrußland zur Folge gehabt haben. Mit der Mitte des VIII. Jahrhunderts setzten nun auch die unzähligen orientalischen Münzen ein, die — wie in Skandinavien — so auch in Mittelrußland und dem Suzdaler Lande bis heute vom Boden bewahrt wurden.[2]) An der mittleren Volga jedoch und an der unteren Kama sitzen als weitere Vermittler, besonders auch von und nach dem Nordosten, nach den Ländern um und jenseits des Ural, die Volgabolgaren, die am Ausgange des IX. Jahrhunderts zu staatlicher Einigung kommen. Mit der Mitte des VIII. Jahrhunderts setzt eine Zeit ein, in der besonders auch das Suzdaler Gebiet unter stärkstem Einfluß orientalischer Kultur steht, in der ein aktives orientalisch-chazarisches Händlertum zunächst bis tief in die baltische Welt hinein, z. B. bis nach Birka am Mälarsee, seine Fühler ausstreckt.

Zu gleicher Zeit jedoch erwacht im Norden gewaltiger Eroberungstrieb. In der 2. Hälfte des VIII. Jahrhunderts beginnen die Normannen ihre Züge nach Süden. Mit ihren Schiffen dringen sie in die großen westeuropäischen Flüsse ein und umschiffen in kühner

[1]) Ebenda S. 88.

[2]) Arne: La Suède et l'Orient, Upsala 1914, S. 62ff.

Fahrt den ganzen Erdteil, bis sie vor den Toren von Byzanz stehen. Nur wenig später offenbar beginnt nun auch, wohl hauptsächlich aus dem östlichen Schweden, der Vorstoß gegen das osteuropäische Tiefland. Es scheint, daß gerade der Vorstoß aus dem Orient bis nach Schweden hinein die entgegengesetzte Bewegung hervorgerufen hat. Mit der Wende zum IX. Jahrhundert beginnen die in Rußland gefundenen Stücke skandinavischer Herkunft.[1]) Gerade auch der Suzdaler Boden hat manches wichtige Stück uns wiedergeben können.[2]) Das mittelrussische Gebiet schien dazu ausersehen zu sein, bei dem beiderseitigen Vorstoß von Südost und Nordwest der Vermittler zu werden. Es ist kein Zweifel, der allzu aktive Vorstoß des Orients wird jetzt in Mittelrußland von skandinavischen Vorposten aufgefangen, die die Weiterführung dieser Waren nach dem Norden übernehmen, und die ihrerseits sogar Kauffahrer bis in das ferne Bagdad vorschicken. Hatte die 2. Hälfte des VIII. Jahrhunderts ein kurzfristiges Übergewicht des Orients gekannt, so stehen sich jetzt zunächst beide Kräfte gleich stark gegenüber, bis mit dem X. Jahrhundert der orientalische Einfluß schnell abflaut. Die letzten Münzen des Orients z. B. im Suzdaler Gebiet von etwa 980 sind uns ein Beleg dafür, daß von jetzt an die Kraft des orientalischen Vorstoßes zum mindesten sehr schwach geworden war. Es handelt sich um die Zeit, als das Chazarenreich in schnellem Verfall stand, als es kurz nach 960 Kievs Sieg dulden mußte, als aber weiter im Süden durch den Einbruch neuer Ostvölker die friedliche Handelsverbindung mit der orientalischen Kultur abermals zerrissen wurde. Wie in Skandinavien, so findet auch in Mittelrußland der gewaltige Zustrom orientalischer Münzen sein Ende. Anderseits aber ist das Bolgarenreich um die Kamamündung noch nicht gefestigt genug, um mit einer eigenen Kultur hier in die Bresche zu springen. Trotzdem dürfen wir nicht vergessen, wie stark während der Blütezeit dieser Einfluß des Orients war, wie sehr er dem des Nordens zunächst die Wage hielt, wie es z. B. der unter chazarischem Vorbild entstandene Titel „chagan" für russische Fürsten zeigt.

Während so im IX. Jahrhundert nordischer und orientalischer Einfluß etwa gleich stark einander gegenübergetreten waren, bringt das X. und XI. Jahrhundert eine offenkundige Vorherrschaft des ersteren. Mit Recht hat neueste russische Forschung betont, daß — entgegen der

[1]) Ebenda S. 29ff. [2]) Ebenda S. 34ff.

Anschauung der meisten bisherigen russischen Historiker — bis in das X. Jahrhundert hinein die Volga als die bedeutendste Handels- und Kulturader durch Rußland anzusehen ist[1]), die Nordwest und Südost verband, daß aber erst in eben diesem Jahrhundert die direkte Verbindung den Lovat hinauf und den Dnepr hinab aufgekommen sei. Unter den Beweisen für die relativ späte Öffnung der direkten Dnepr—Lovat—Volchovstraße ist anzuführen, daß bis in das X. Jahrhundert hinein nur ganz vereinzelt byzantinische Münzen in Mittelrußland und auch in Skandinavien gefunden wurden. Aus tieferem Grunde, so will es uns scheinen, konnte die direkte Dneprstraße auch kaum früher Bedeutung bekommen. Vom orientalischen Standpunkt aus betrachtet, dessen Handel nach unserer Anschauung zunächst die Initiative der Erschließung Mittelrußlands ergriff, konnte der Dnepr als Handelsstraße kaum irgendwelche Bedeutung beanspruchen. Die mittelrussische Welt war ebenso wie die baltisch-skandinavische für orientalische Waren weitaus am leichtesten über die Volga erreichbar, von der man außerdem — besonders durch die Vermittlung zunächst der Chazaren, dann auch der Bolgaren — das Gebiet am Ural und Westsibirien mit versorgen konnte, wie es ein jüngst veröffentlichter arabischer Reisebericht aufs neue zeigt.[2]) Den Westen anderseits, zunächst Byzanz, erreichte man entweder über Kleinasien oder aber auf alten Handelsstraßen durch Südrußland parallel zur Küste des Schwarzen Meeres, wie z. B. auf dem alten „Zalosnyj Putj".[3]) So konnte für den zunächst vorherrschenden orientalischen Handel der Dneprweg keine wesentliche Bedeutung haben, während anderseits auch für Byzanz die direkte Verbindung mit dem Norden eben über den Dnepr wenig wichtig war, solange die chazarischen Handelsplätze dafür sorgten, daß Byzanz dort seinen Bedarf etwa an nordrussischem Pelzwerk etc. decken konnte. Mit dem Vorstoß jedoch der skandinavischen Kultur, mit der Festsetzung skandinavischer Siedlungen im nordwestrussischen Lande

---

[1]) Gautier a. a. O. S. 83. — Presnjakov a. a. O. S. 30. — Fr. Braun: Das historische Rußland im nordischen Schrifttum des X.—XIV. Jahrhunderts, in Festschrift für Eugen Mogk, 1924, S. 151.

[2]) J. Markwart: Ein arabischer Bericht über die arktischen (uralischen) Länder aus dem X. Jahrhundert, in Ungar. Jahrbücher, 1924, Bd. IV, H. 3/4, S. 261 ff.

[3]) A. Spicyn: Torgovye puti Kievskoj Rusi, in Sbornik statej posvjaščennych S. F. Platonovu, Petersburg 1911, S. 246.

zunächst mußte nun auch die Wahl der Handelsstraßen von einem anderem, von dem nordischen Standpunkt aus vorgenommen werden. Gewiß blieb die Volga für die direkte Verbindung mit der orientalischen Welt auch weiterhin von Bedeutung, daneben aber mußte nun auch eine direkte Verbindung mit Byzanz gesucht werden, die neben der längst bekannten Weichsel-Dnestrstraße die baltische Welt besonders in ihrem östlichen Teile mit der Kaiserstadt am Bosporus direkt verband. Zugleich aber suchte man wohl auch Anschluß an die schon bis nach Byzanz vom Westen vorgedrungenen Stammesbrüder, eine Tatsache, die nach unserer Meinung auch in der altrussischen Chronik Ausdruck findet, wenn z. B. die Fahrt des Apostels Andreas um Europa[1]) oder der Weg nach Byzanz um den Erdteil erzählt wird.[2]) Besonders mit dem Nachlassen des Orienthandels im X. Jahrhundert wurden in den skandinavischen Siedlungen in Nordrußland Kräfte frei, die nun — sich von der alten Ladoga-Volgastraße abwendend — nach Südwesten Ausweg suchten. Der Punkt aber, der als Ausgangspunkt der südöstlichen Handelsstraße in Rußland gelten konnte, mußte durch eine Richtungsänderung seiner Tätigkeit auch den neuen Weg zum Dnepr zu beherrschen suchen. Dieser Kampf um die beherrschende Stellung für den neuen Weg scheint auch in der altrussischen Chronik seinen Niederschlag gefunden zu haben, wenn wir hören, daß Rurik — einer der drei Fürsten, die sich der Chroniklegende nach die einheimische Bevölkerung Nordrußlands als Beherrscher herbeigerufen haben soll — zuerst in Ladoga an der Mündung des Volchov in den Ladogasee residiert, dann aber seinen Sitz nach dem am Volchov und damit am Weg zum Dnepr höher hinauf gelegenen Novgorod verlegt.[3]) Ladoga selbst lag an der alten Straße Neva—Ladagosee—Bjeloozero—Šeksna—Volga, an der in Bjeloozero als Vorposten Ruriks Bruder Sineus saß, bis nach dessen Tode Rurik diese Stellung in seine eigene Hand nahm. Damit beherrschte er die wichtigste Verbindung nach der Volga und konnte nun Ladoga zugunsten Novgorods entbehren. Anderseits aber war ihm Novgorod wichtiger, da er von hier aus auch die nach Westen führenden Straßen beherrschen konnte: die eine direkt nach der Narovamündung, die andere aber westwärts in das Dünagebiet, an der — ebenfalls bis zu seinem

[1]) Letopis po lavrent. spisku, a. a. O. S. 7.
[2]) Ebenda S. 6. [3]) Ebenda S. 19.

frühen Tode — der dritte Bruder Truvor nicht weit vom Südende des Peipussees als Vorposten gen Westen gestanden hatte.

Manch wichtiges Material ist in den letzten beiden Jahrzehnten zur Klärung des skandinavischen Einflusses in Rußland neu gewonnen worden. Die besonders von Fr. Braun herangezogenen Runeninschriften haben zwar für die Verbindung Skandinaviens mit Rußland größte Bedeutung, können uns aber für das Suzdaler Land keine konkreten Daten — zum mindesten bisher — liefern. Denn obwohl sich 82 Inschriften auf den Osten insgesamt — Rußland nebst Orient — beziehen, sprechen doch nur fünf von Rußland selbst, von denen zwei keine genauere Lokalisierung geben, während eine sich auf die Dneprstromschnellen, zwei auf Novgorod beziehen, so daß das von uns in Betrachtung gestellte Suzdaler Land leer ausgeht.[1]) Und wenn wir die altnordischen Sagas nach ihrer Kenntnis über Osteuropa befragen, so steht auch hier wieder Novgorod ganz voran, wenn auch immerhin Rostofa und Surdalar Erwähnung finden.[2]) Mit Recht haben unseres Erachtens sowohl Arne[3]) als Fr. Braun[4]) darauf hingewiesen, daß archäologische Funde wie in Gnezdovo bei Smolensk darauf schließen lassen, daß wir mit festen skandinavischen Faktoreien rechnen müssen, eine Annahme, die auch Borozdin mit mehreren Artikeln nicht erschüttern konnte.[5]) Allein eine genauere Untersuchung führt uns hier vielleicht für unsere Frage noch etwas weiter. Die Runeninschriften nannten uns Dnepr und Novgorod, die Sagas kennen besonders Novgorod und beziehen sich außerdem auf den Zeitraum von etwa 975—1050, wobei die Persönlichkeit Jaroslavs d. Weisen in Kiev, den ebenso wie seinen Hof dynastische Bande mit skandinavischen Fürsten verknüpften, im Vordergrund steht. Die Massenfunde schließlich, die zur Annahme von festen skandinavischen Faktoreien führten, beziehen sich, soweit wir das Material im Auslande zu überblicken vermögen, ebenfalls auf Gebiete, die außerhalb des eigentlichen Suz-

---

[1]) Fr. Braun: Mogkfestschrift, S. 163. [2]) Ebenda S. 170.

[3]) Arne a. a. O. S. 225.

[4]) Fr. Braun: Mogkfestschrift, S. 153. — Fr. Braun: Varjagi na Rusi, in Beseda, Berlin 1925, S. 335.

[5]) I. N. Borozdin: Iz oblasti russko-skandinavskich otnošenij, in Sbornik statej v čestj graf. P. S. Uvarovoj, Moskau 1916, S. 277 ff. — Borozdin: Besprechung von Arne a. a. O., in Ž. M. N. Pr., Neue Serie Tl. 65, Okt. 1916, S. 320 ff.

daler Landes liegen. Wenn das bekannte Gräberfeld von Gnezdovo bei Smolensk abermals die Bedeutung der Dneprstraße in varägischer Zeit betont, so scheinen Michailovskoe und Timirjevo, im Gouvernement Jaroslavl gelegen, ständige skandinavische Vorposten an dem Handelsweg zur mittleren Volga gebildet zu haben, während Altladoga am Ladogasee uns hier weniger interessiert.[1]) Rostov selbst aber, das wir wohl ebenfalls als feste Faktorei annehmen müssen, scheint der am weitesten vorgeschobene Posten am Übergang von der Volga und der Kotorosl zur Nerla und Kljazma gewesen zu sein in der Zeit, als man die Volga etwa von Kostroma bis Nižnij—Novgorod noch nicht als direkte Verbindung benutzte. Im Nordabschnitt des Okasystems, in dem Gebiet der Kljazma und Nerla selbst scheinen keine festen Faktoreien bestanden zu haben. Der Übergang von Rostov zur Nerla bildete offenbar die Grenze, an der skandinavischer und orientalischer Einfluß in ständigen, festen Vorposten zusammenstießen. Damit soll jedoch — und das sei nochmals betont — nicht gesagt sein, daß das Suzdaler Land keine skandinavische Kultur gekannt habe. Die Einzelfunde in sehr großer Zahl würden dem widersprechen. Nur scheint es hier nicht zu dauernder Festsetzung wie an den oben erwähnten Orten gekommen zu sein. Als Ursache hierfür dürfte — neben einer unmittelbareren Beeinflussung durch die Kultur des Orients — vielleicht doch ein stärkeres bodenständiges Finnentum in Anrechnung zu bringen sein, auf das auch z. B. die in diesem Gebiete gefundenen selbständigen Kunsterzeugnisse hinweisen.[2]) Noch am Ausgang des XI. Jahrhunderts leuchtet es offenbar durch den Schleier der südrussischen Chronikerzählung auf, wenn wir hören, daß in diesem Gebiete wie in keinem anderen heidnische Zauberer die Volksmasse zu Aufständen fortreißen konnten, die der Aufmerksamkeit des südrussischen Chronisten nicht entgingen.[3]) Es will uns scheinen, als ob im Rostov-Suzdaler Gebiet die Kultur der finnischen Bevölkerungsmasse widerstandsfähiger als etwa in Novgorod gewesen sei, daß gerade, wie wir unten sehen werden, manche Eigenart der Kultur des Suzdaler Landes vielleicht dieser bisher wenig erforschten Bevölkerungsschicht entstammt.

---

[1]) Fr. Braun: Mogkfestschrift, S. 153. [2]) V. A. Gorodcov a. a. O., S. 10ff.

[3]) Letopis po lavrent. spisku, a. a. O., S. 144 (Zauberer in Suzdal i. J. 1024); S. 170 u. 207 (Zauberer in Rostov i. J. 1071, resp. 1091).

Als in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts das von Skandinavien importierte Material in den Gräbern aufhört, als der nordische Expansionsdrang im allgemeinen erloschen ist, ist schon seit bald zwei Jahrhunderten eine neue Kolonisation an der Arbeit. Schon im IX. Jahrhundert treffen wir im Gebiet von Novgorod erste slavische Scharen. Von hier, vom Nordwesten aus ist zum mindesten, wie heute allgemein angenommen wird,[1]) der eine Teil der nach Suzdal vordringenden Slaven gekommen, wobei der vorsichtige Serg. F. Platonov mit Recht darauf hinweist,[2]) daß die historisch nachweisbare alte Verbindung zwischen Novgorod und Rostov dies sehr wahrscheinlich macht. Für die Zeit vor der im XII. Jahrhundert stattfindenden Fürstenkolonisation dürfte der direkte Weg vom Dnjepr nach Nordosten tatsächlich noch unpassierbar gewesen sein, wie es z. B. auch Ključevskij aus verschiedenen Tatsachen nachweisen zu können glaubt.[3])

An dieser Stelle setzt nun A. E. Presnjakovs oben erwähntes, außerordentlich wichtiges und bahnbrechendes Werk über „die Bildung des großrussischen Staates" ein. Mit Recht wendet er sich nachdrücklichst gegen die bisherige, landläufige Anschauung, die nach seinen Worten Jurij Dolgorukij als den Kolumbus des mittelrussischen Gebietes feiert.[4]) Die These von der plötzlich einsetzenden ersten slavischen Kolonisation im XII. Jahrhundert wird unhaltbar, sobald man die Kraft erkennt, mit der, angeblich plötzlich, von diesem Gebiete aus eigenwillige Politik getrieben wird, sie ist aber besonders dem Wanderer unannehmbar, der die große Kunstblüte dieses Gebietes aus dem XII. und XIII. Jahrhundert kennen lernte, der sich in die Eigenart dieser Meisterwerke der Architektur, Skulptur und Malerei versenkte, die auf eine gefestigte Kulturtradition schließen läßt. Wertvoll ist die These uns jedoch für die Erkenntnis, wie fest — historischen Tatsachen zum Trotz! — das genealogische Schema in der russischen Geschichtswissenschaft herrschte.

[1]) z. B. Miljukov: Očerki po istorii russkoj kultury, Teil. I, 6. Aufl., Petersburg 1909, S. 50.

[2]) S. F. Platonov: Lekcii po russkoj istorii, 8. Aufl., Petersburg 1913, S. 104.

[3]) Ključevskij: Kurs russk. istorii, Bd. I, 6. Aufl. Moskau 1914, S. 328; deutsche Ausgabe, Bd. I, S. 295 ff.

[4]) Presnjakov: a. a. O., S. 27.

Selbst die altrussische Chronik kennt, wie auch frühere Historiker feststellten, das Suzdaler Gebiet schon vor dem XII. Jahrhundert, so wenn sie von der Herrschaft der beiden ersten russischen Märtyrerfürsten Boris und Gleb in Rostov und Murom berichtet,[1]) so wenn wir Jaroslavs Sohn Vsevolod im Besitze von Rostov, Suzdal und Perejaslavl sehen. Mit Vladimir Monomach erwacht stärkeres Interesse der südrussischen Fürsten an dem mittelrussischen Gebiete, das ihm offenbar Basis für weitere Vorstöße wurde, und das außerdem zu gleicher Zeit einesteils der kirchlichen Administration einverleibt wurde, das anderseits damals die ersten Klöster in Rostov und Suzdal als Kulturzentren aufnahm.[2]) Jetzt wendet auch die unter dynastischem Einfluß stehende südrussische Chronik dieser Landschaft mehr Interesse zu, besonders als Vladimirs Sohn Jurij Dolgorukij nach Mittelrußland zieht und sich hier festsetzt. Mit ihm ersteht für die altrussische Chronik — und damit bis in unsere Tage hinein für fast die gesamte russische Geschichtswissenschaft — aus dem Nichts plötzlich fern an der Kljazma ein starker Staat, der in kräftiger und zielbewußter Politik mit seiner reichen Kultur der großrussischen Geschichte untilgbare Spuren einprägte, und der aus dem Nichts heraus in wenigen Jahren zur kräftigen Zelle des später moskovitisch-großrussischen Staates wurde.

Haben wir nun — und wären nicht schon die früheren russischen Historiker in ähnlicher Lage gewesen — Quellen, die uns darauf hinweisen, daß diese verbreitete Auffassung falsch ist, daß sie nicht dem wirklichen Ablauf entspricht?

Es ist wohl kaum kühn zu nennen, wenn man zunächst behauptet, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß eine Landschaft,

---

[1]) Letopis po lavrent. spisku, a. a. O., S. 128. — Diese Angabe wird neuerdings angezweifelt von A. A. Šachmatov: Razyskanija o drevnejšich russkich letopisnych svodach, in Letopis zanjatij imp. arch. komm. za 1907 god, Petersburg 1908, S. 29—97, bes. S. 89—91.

[2]) A. A. Titov: Kreml Rostova Velikago, Moskau 1905, S. 1. — Milij Dostojevskij: Suzdal, in Kulturnyja sokrovišča Rossii, Heft 14, S. 3. Wenn auch die Nachricht, daß schon 990 in beiden Städten Bistümer errichtet wurden, wohl der Legende angehört, die sich um Vladimir d. Hl. und seine Missionstätigkeit gebildet hat, so besteigt etwa 1051 Leontij den Rostover Stuhl, also etwa ein Jahrhundert vor der Fürstenkolonisation, — vgl. auch Titov: Letopisec o rostovskich archierejach, Petersburg 1890, S. 1.

die — wie oben geschildert — seit frühesten Zeiten so stark fremden Kultureinflüssen offenstand, plötzlich im XII. Jahrhundert wild und öde angetroffen worden sein soll. Sodann aber erzählt, wie bereits erwähnt, die Chronik selbst von Suzdal, öfters noch von Rostov aus Zeiten, die der Fürstenkolonisation des XII. Jahrhunderts vorangehen, so daß wir in beiden Orten ein so starkes Leben annehmen dürfen, daß seine Wellen selbst den südrussischen Chronisten fühlbar wurden.

Sind so die direkten Nachrichten bis in das XII. Jahrhundert wenig zahlreich, so läßt uns ein eingehendes Betrachten gerade der historischen Begebenheiten in diesem Jahrhundert zu Folgerungen kommen, die für die Entstehung des Suzdaler Staates und seiner Kultur sehr wesentlich sind.

Um die uns bekannte Politik durchführen zu können, um Herr bleiben zu können im Kampf mit den zahlreichen südrussischen Verwandten, brauchte Jurij Dolgorukij, nachdem er nach Suzdal gezogen war, eine kräftige Stütze, die ihm, einem der jüngsten unter Vladimir Monomachs Söhnen, seine eigene kleine Družina sicherlich nicht gewähren konnte. Es war das Glück zugleich und das Unglück der ersten Fürsten von Suzdal, daß sie, wie es uns die künftigen Ereignisse deutlich machen, hier und in Rostov eine festeingesessene Bevölkerung, bei beiden Städten ein schon wurzelfestes Bojarentum fanden, das ihre zielbewußte Außenpolitik zu tragen und durchzuführen vermochte, das aber zu ihrem Verhängnis anderseits so kräftig war, daß es nötigenfalls auch die fürstlichen Ankömmlinge seinem Willen zu beugen wußte. Ein Beispiel hierfür ist die Ermordung Andrej Bogoljubskijs 1174, der offenbar einem Anschlag zum Opfer fiel, der in den eingesessenen Bojarenkreisen vorbereitet wurde, die die ihnen immer bedrohlicher werdende Vormachtstellung des fürstlichen Hauses so zu untergraben versuchten. Wer waren nun aber diese Bojaren von Rostov und Suzdal? Es will uns scheinen, als ob Nasonov sich vielleicht doch nicht im Rechte befinden sollte mit seiner Annahme,[1]) daß wir es mit der erst jüngst eingewanderten Družina der südlichen Fürsten hier zu tun haben. Sollten es nicht viel eher Nachkommen der früheren skandinavischen Siedler gewesen sein, die hier nun schon

[1]) A. Nasonov: Knjaz i gorod v Rostovo-Suzdalskoj zemle, in Veka, istoričeskij sbornik, Bd. I., Petrograd 1924, S. 18.

durch Generationen festsaßen, woraus sich auch erst die Macht erklären würde, die sie gegenüber den neuen Fürsten ins Feld führen können? Daß freilich auch sie nicht völlig unbeschränkt ihre Herrschaft ausüben konnten, daß vielmehr das niedere, eingeborene finnische Volk sich unter der Führung von Zauberern gegen sie zusammenrottete, meldet uns ebenfalls die Chronik[1]). Gerade diese eingesessenen Bojaren dürften es wohl gewesen sein, die den damals ihnen noch ungefährlichen, ja dank seiner klugen Politik und seiner Waffensiege willkommenen Andrej Bogoljubskij auch veranlaßten, aus dem ihm von seinem Vater zugewiesenen Sitz Vyšegorod bei Kiev 1155 ohne dessen Einwilligung nach dem Norden aufzubrechen. Sie waren offenbar zunächst gern bereit, den erfolgreichen Führer für ihre eigenen Pläne einzuspannen, und dieser fand in ihrer Heimat große außenpolitische Probleme vor, die wert waren, daß er sich mit seiner ganzen Tatkraft dafür einsetzte. Die kluge Politik der beiden ersten Fürsten von Suzdal zeigt erstaunlichen Weitblick. Nach Nordwesten ist Novgorod das Ziel: man sucht den Einfluß der südrussischen Fürsten dort am nördlichen Ende des Dneprwegs auszuschalten, um dann selbst aggressiv vorzugehen und den Versuch zu machen, eigene Verwandte in der alten Handelsstadt einzusetzen. Nach Osten aber, in die bolgarischen Gebiete stößt man vor, um zu versuchen, die Mittelvolga in die Hände zu bekommen, ein Ziel, das erst Ivan IV. im XVI. Jahrhundert erreichen sollte. Beide Richtungen der Außenpolitik arbeiten auf ein Ziel hin: die Unterwerfung der Volgahandelsstraße, eine Tendenz, die an die alte handelsgeschichtliche Tradition des Suzdaler Landes anknüpft und den fürstlichen Ankömmling im Bann der Forderungen der Landschaft zeigt. Gleichzeitig aber läßt auch Andrej Bogoljubskij den Süden keineswegs aus dem Auge, den er beherrschen will, nicht um — etwa romantischen Träumen zuliebe — im untergehenden Kiev seinen Thron aufzurichten, sondern um einesteils ein für Suzdal etwa gefahrvolles Wiedererstarken Südrußlands zu hindern, anderseits aber um auch den Südteil der Dneprstraße zu besitzen. Unter ihm endet das Schwanken zwischen Kiever und Suzdaler Politik, das noch die Südpolitik Jurij Dolgorukijs kennzeichnet: Suzdal, dann Vladimir wird das Zentrum, von dem man jetzt die Welt erblickt und sich

[1]) Letopis po lavrent. spisku, a. a O., S. 144, 170, 207.

in ihr durchzusetzen sucht. Der fremde Fürst aus dem Süden hat sich klugerweise zu Anschauungen durchgerungen, wie sie seine neue Heimat fordern mußte.

Noch tiefer in das Wesen des jungen Suzdal-Vladimirschen Staates führt uns jedoch eine Betrachtung der oft aufgeworfenen Frage ein, warum Andrej sich an Stelle Suzdals Vladimir zur neuen Hauptstadt erkor. Mit vollem Recht weist Nasonov[1]) darauf hin, daß es gerade hier sich rächt, daß man bisher viel zu wenig kritisch die Chroniküberlieferung geprüft habe, daß man nicht genug die Stellung ihrer verschiedenen Verfasser für die historische Erkenntnis verwertet habe, wie es erst neuerdings grundlegende Arbeiten tun[2]). Nur wenn wir so in die Tiefe gehen, klärt sich auch das Bild der Frühgeschichte des Suzdaler Gebietes. Jetzt wird es uns deutlich, daß wir es bei der Verlegung der Hauptstadt mit einem Konkurrenzkampf der beiden alten Städte Rostov und Suzdal gegen das junge aufstrebende Vladimir zu tun haben, das — in kluger, weitschauender Politik — Andrej auf seine Seite zu ziehen wußte, um sich so den Vorrang zwischen den konkurrierenden Städten zu verschaffen. Den Kaufmannskreisen von Vladimir, das sich offenbar damals in großem Aufschwung befand[3]), war es wichtig, daß durch die Verlegung der Residenz in ihre Mauern Vladimir Betonung erfuhr, so daß sie, wie Nasonov überzeugend betont, wohl ihrerseits zuerst an den Fürsten mit diesem Plan herantraten.[4]) Anderseits aber kam sicherlich Andrej dieser Aufforderung seinerseits gern nach, da er so einen Rückhalt bei dem Bürgertum der wohlhabenden Handelsstadt an der Kljazma finden konnte gegen die Večen und das starke Bojarentum der beiden alten Städte, das schließlich durch seine Ermordung doch über ihn triumphierte.

In den darauffolgenden Wirren wird uns die feinere Struktur dieses jungen Staatswesens am klarsten. Denn, wie wiederum Nasonov herausgearbeitet hat[5]), es zeigt sich, daß jetzt das Bojarentum von Suzdal auf der Seite des alten Rostov offen im Kampf mit Vladimir steht, während das Veče von Suzdal sich für Neu-

[1]) Nasonov a. a. O., S. 7f

[2]) z. B. M. D. Priselkov in Sbornik statej po russk. istorii, posvjaščennych S. F. Platonovu. Petersburg 1922.

[3]) Nasonov a. a. O., S. 14.

[4]) Ebenda S. 15. [5]) Ebenda S. 21.

tralität in diesem Streite entscheidet. Wenn man hätte annehmen sollen, daß Suzdal und Rostov als alte Städte natürlicherweise die gleiche Politik gegen Vladimir hätten treiben sollen, so darf man aus dieser Nachricht schließen, daß — zum mindesten zeitweilig — der Gegensatz zwischen Veče und Bojarentum in Suzdal selbst stärker war als der zwischen dem alten Suzdal und dem jungen emporkommenden Vladimir, daß anderseits aber auch die Struktur beider Städte so verschieden war, so daß in Rostov das wohl aus varägischer Wurzel stammende Bojarentum, in Suzdal dagegen das vielleicht eher von der finnischen Vorbevölkerung abzuleitende Veče seinen Willen durchsetzte. Innerpolitische Gegensätze mit stark sozialer Färbung haben in solchen Augenblicken augenscheinlich der Suzdaler Politik die Richtung gewiesen, wobei das Veče in der Politik der Stadt den Ausschlag gab, während das grundbesitzende Bojarentum eigene Wege im Bund mit Gleichgesinnten anderer Städte ging. Sollte man nicht auch hier ein Zeichen erblicken dürfen, daß das Bojarentum nicht erst der südlichen Einwanderung des XII. Jahrhunderts entstammt? Dann hätte es doch wohl in der Stadt selbst, in der Residenz seiner Fürsten sich eine Stellung geschaffen, die dem Veče — wie in Rostov — wenig Handlungsfreiheit gelassen hätte, dann wäre sicherlich aber auch der Gegensatz der bojarischen Schicht zum Fürsten kaum so scharf geworden, daß sie schließlich ihn sogar aus dem Wege zu räumen nicht zögerte. So scheint uns ebenfalls eine Stütze für unsere Anschauung der alteingesessenen Bojarenbevölkerung die Tatsache zu sein, daß neben der emporkeimenden Feindschaft der Eingesessenen gegen das erst neuerdings eingewanderte, aber bald schon übermächtig werdende Fürstentum ein schwerer sozialer Widerstreit der verschiedenen Klassen untereinander hervortritt, in dem neben den sich befehdenden bojarischen Grundbesitzern und den Kaufherren Anzeichen von selbständigen Regungen der unteren finnischen Massen wahrnehmbar werden[1].

Nach der alten Anschauung von der Fürstenkolonisation auf wildem, kaum bewohntem Boden hätte man nicht annehmen können, daß im Suzdaler Land eine Bevölkerung saß, die so scharf aus-

[1] Letopis po lavrent. spisku, a. a. O. S. 170; die Zauberer rufen auf gegen diejenigen, die „Reichtum besitzen", gegen die „Besten" d. h. die Reichsten.

geprägte Schattierungen, die eine so verhältnismäßig fest organisierte Klassenschichtung kannte, sondern es wäre wahrscheinlicher gewesen, daß der Fürst mit seiner kleinen Družina auf eine dünngesiedelte, willenlose finnische Vorbevölkerung gestoßen wäre, wie es noch Ključevskij annimmt[1]). Statt dessen tritt uns bei genauerer Betrachtung eine Bevölkerung entgegen, die keineswegs geneigt ist, sich dem Willen der fürstlichen Neuankömmlinge zu beugen, eine Tatsache, die nach der langen und reichen Vorgeschichte des Suzdaler Landes nicht erstaunlich ist. —

Undenkbar jedoch wird die Annahme einer wilden, kulturlosen Suzdaler Landschaft im XII. Jahrhundert besonders auch, wenn man die Kunstdenkmäler in die Betrachtung einbezieht. Nach der landläufigen Anschauung sollte es zu den Verdiensten der beiden ersten Fürsten gehören, daß sie in den wenigen Jahren ihrer Regierungen das Land, das kennzeichnenderweise schon als „Polje", als gerodetes Land bezeichnet wird, mit einem Netze von Städten beschenkten. Jurij Dolgorukij und Andrej Bogoljubskij sind die großen Städtegründer der mittelrussischen Landschaft geworden. Auch hier wieder wird unsere Kritik den Ruhm der ersten Fürsten schmälern müssen, da der terminus technicus der Chronik — bis zu S. F. Platonov meist falsch ausgelegt — nicht von einer eigentlichen Neugründung dieser Plätze spricht, sondern uns vielmehr nur sagen will, daß die Fürsten schon vorhandene Orte mit Mauern umgaben oder gar nur schon bestehende Mauerringe der nun stark einsetzenden Bevölkerungszunahme wegen erweiterten.

Gleichzeitig meldet uns die Chronik an verschiedenen Stellen von der reichen, besonders kirchlichen Bautätigkeit beider Fürsten. Heute noch grüßen den Reisenden, der seine Schritte in das Kernland der großrussischen Geschichte lenkt, blendend weiße Kirchen, die zu den schönsten und eigenartigsten Denkmälern altrussischer Baukunst überhaupt gehören. Noch heute künden sie von einer Höhe der Kultur des XII. und XIII. Jahrhunderts, ihrer Entstehungszeit, die so gar nicht mit dem Bilde einer kulturlosen Landschaft übereinstimmen will. Doch weiter wird der Betrachter bald inne, daß mit der Architektur Südrußlands, etwa Kievs und Černigovs,

[1]) Ključevskij a. a. O. (russ. Ausgabe) Bd. I, S. 338; deutsche Ausgabe, Bd. I, S. 303.

nur wenig Übereinstimmung besteht, wie man es nach der These der von Kiev ausgehenden Fürstenkolonisation annehmen müßte. Ein ganz anderer Geist gebraucht hier Formelemente, die größtenteils allerdings und natürlicherweise die Kunst in Byzanz kennt, dessen kirchliche Mission schließlich auch hierher vordrang. Schöner, blendend weißer Stein, der — nach der bisherigen Annahme der russischen Wissenschaft — aus dem Gebiet der Kamabolgaren stammen soll, wird hier genutzt und wird mit plastischem Schmuck geziert, der anderen als byzantinischen Einfluß verrät. Immer weniger läßt eine Kraft sich bändigen, die dekorativen Ausdruck sucht, die heißes Verlangen trägt, die kahlen Wände mit plastischem Werke zu schmücken. Bei dem Kleinod altrussischer Baukunst, bei der Kirche Pokrov na Nerli bei Vladimir[1]) nur sparsam verwendet, bedeckt es etwa bei der Dimitrijkathedrale in Vladimir das obere Drittel des Kubus mit Wesen verschiedenster Art, wie sie orientalische Kunst kennt, wie sie besonders in Persien heimisch sind. Edelstem Teppich noch ähnlicher wird diese Kunst an der Georgskathedrale in Jurjev-Polskij, deren untere Teile mit einem außerordentlich flachen Relief aus reinem Ornament ohne Gestalten von Lebewesen und Tieren, wie sie die Dimitrijkathedrale kannte, stickereiartig überzogen sind, während an dem oberen Bau, nach einem frühen Einsturz wahllos angebracht, kräftigeres Relief verstreut ist, das in einzelnen Köpfen bis zur Dreiviertelplastik hervorwächst. Sicherlich verdankt dieser Reliefschmuck seine erste Anregung dem in dieser Landschaft nach unserer Ansicht so starken orientalischen Einfluß, ja, Kondakov hält eine direkte Mitarbeit volgabolgarischer Meister für möglich.[2]) Besonders der noch viel zu wenig erforschte Kaukasus hat eine viel größere Bedeutung für die Entwicklung der russischen Kultur gehabt, als man meist annimmt, wie jüngst wieder eine feine Arbeit von N. Brunov aufzudecken sucht[3]), die darauf hinweist, daß Vorhallen an der Süd-, West- und Nordseite, wie sie u. a. gerade auch die schon erwähnte Georgskathedrale in Jurjev-Polskij auszeichnen, im Kaukasus besonders verbreitet waren. Daneben jedoch erinnern wir uns der

[1]) Abbildungen bei I. Grabar: Istorija russk. iskusstva, Bd. I, Moskau 1909, S. 306—319.

[2]) Tolstoj-Kondakov: Russkija drevnosti, Bd. VI, Petersburg 1899, S. 6.

[3]) N. Brunov: Un nouveau type d'église dans la Russie du Nord-Ouest au XIIième Siècle, in Arsbok 1925, Vetenskaps-Societeten i Lund.

tierförmigen Schmuckstücke aus finnischen Gräbern des 3. bis 5. Jahrhunderts nach Christi, nach V. A. Gorodcov Reste finnischen bodenständigen Kunsthandwerks[1]), das so auf Vorläufer der Tierplastiken des XII. Jahrhunderts im Okagebiet schon hinweist. Allein das Wesentliche für unsere Frage scheint uns doch darin zu liegen, daß das Suzdaler Gebiet nicht einfach byzantinische Vorbilder nachahmte, wie es nach der These der Fürstenkolonisation wahrscheinlich wäre, sondern daß es aus dem Reichtum des beeinflussenden fremden Formengutes gerade diesen plastischen Schmuck sich erwählte, den wir sonst nirgends in der altrussischen Kunst wiedertreffen, daß er offenbar dem Schmuckbedürfnis der Bevölkerung entsprach. Darf nicht auch diese Tatsache als Beweis dafür angeführt werden, daß der Wille der einheimischen Bevölkerung stärker war als der der Fürsten, daß eine große, einheitliche, feste Kultur hier die Wünsche der Fürsten nur wenig zu Worte kommen ließ? Eine starke Kraft setzte sich durch, die die übernommene Kirchenform zu schmücken verlangte, eine Kraft, die außer in dem starken, orientalischen Kultureinfluß, dem diese Landschaft unterlag, mehr noch in dem Wesen der einheimischen finnischen Bevölkerung tief wurzelte.

Nicht so offenkundig wie in der Baukunst, aber ebenfalls sofort erkennbar ist die Eigenart suzdal-vladimirscher Ikonenmalerei. Wohl von Byzanz überkommenes Vorbild wird hier von einheimischer Kraft mit dekorativem Schmuck geziert, der altorientalisches Formgut reichlich verwendet und dadurch ebenso wieder diesem Gebiete der Malerei seinen einzigartigen Stempel aufdrückt, während gleichzeitig ein Farbgefühl Ausdruck findet, das weder mit dem der byzantinischen Vorbilder übereinstimmt, noch aber gar die Farbenfreude Novgoroder oder nordrussischer Meister kennt[2]). Und nochmals müssen wir bekennen: ein Gebiet, das eine so hochstehende Kunst kannte, und das ihr so stark seinen einzigartigen Stempel aufzudrücken vermochte, mußte eine alte Kultur kennen, wie sie uns nach unseren Betrachtungen der langen geschichtlichen Vergangenheit des Suzdaler Landes nicht mehr sonderbar scheinen wird.–

[1]) V. A. Gorodcov a. a. O., S. 10f. und Tafel.

[2]) M. Winkler: Wiederentdeckung und Wandlung der altrussischen Kunst, in Auslandsstudien Bd. II: Rußland, herausgegeben vom Arbeitsausschuß zur Förderung des Auslandsstudiums an der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. 1926, S. 131 ff.

Wir müssen an dieser Stelle abbrechen. Die weitere Geschichte des Suzdaler Landes bedeutet die Auseinandersetzung der fürstlichen Neuankömmlinge mit dieser von ihnen vorgefundenen gesellschaftlichen und kulturellen Struktur des Landes, ein Thema, das weit über den Rahmen eines begrenzten Aufsatzes hinausgehen würde. Wir versuchten hier nur den Boden zu skizzieren, den die im XII. Jahrhundert ankommenden Fürsten zur Bestellung bereit vorfanden.

Noch einmal wenden wir uns zum Ausgange unserer Untersuchungen zurück: dieses Land, das im XII. Jahrhundert eine so starke, zielbewußte Außenpolitik treiben konnte, dieses Land, in dem die gefestigte Ordnung verschiedener Bevölkerungsschichten besonders in den Zeiten der Krise eingehenderem Studium so deutlich wird und zeigt, daß wir es sicherlich nicht mit einer soeben zugewanderten Bevölkerung zu tun haben, dieses Land, von dessen hoher Kulturblüte noch heute Werke der bildenden Kunst beredtes Zeugnis ablegen: dieses Suzdaler Land konnte nicht erst gestern kolonisiert sein, es mußte eine lange Vorgeschichte kennen. Und wenn wir anderseits sehen, wie schon früh Nordland und Orient gerade hier miteinander ringen, wie beide Kulturen uns hier reiche Ablagerungen hinterlassen haben, dann wird es selbstverständlich, daß die Fürstenkolonisation im XII. Jahrhundert hier auf eine Bevölkerung treffen konnte, die gegliedert und gefestigt war, und die schon eine hohe, selbständige Kultur kannte, die sich kraftvoll auch den von Kiev kommenden Fürsten gegenüber durchsetzte, und auf der die Neuankömmlinge schließlich selbst weiterbauten.

Es war das Glück des Suzdaler Landes gerade bisher gewesen, daß mehrere ähnlich kräftige Schichten sich die Wage hielten, daß mehrere verschiedene Volkselemente teilnahmen an dem Aufbau der Kultur dieser Landschaft. Eine tödliche Überschichtung durch die Macht eines Volkselements, einer Schicht, eines Amtes hatte noch nicht stattgefunden, und so hatte sich jene reiche und einzigartige Kultur entfalten können, die heute besonders eindringlich noch aus den Werken der Kunst zu uns spricht. Anderseits aber war im XII. Jahrhundert der Zeitpunkt gekommen, der die Zusammenfassung aller Kräfte verlangte, wenn anders das mittel-

russische Land sich nicht aus der altererbten Stellung zwischen Nordwest und Südost verdrängen lassen wollte. Denn an der Volga hatte sich die bolgarische Macht jetzt konsolidiert, die ihre Fühler in das Okabecken hineinstreckte, während am Ilmensee Novgorod sich immer stärker zu einer bedrohlichen Macht emporarbeitete. Mit mächtigem außenpolitischen Griff mußte man seine Stellung nach beiden Seiten verteidigen, mußte besonders zunächst Novgorod seinem Einfluß zu unterwerfen suchen. Der Wille des Landes, der solches forderte, mußte in die Hand eines Führers gelegt werden, der über den in innerpolitischen Fragen hadernden Parteien stand. Der siegreiche Jurij Dolgorukij erhörte den Ruf ohne sich doch ganz von seiner südrussischen Einstellung befreien, ohne sich ganz der neuen Mission hingeben zu können, die erst in Andrej Bogoljubskij lebendig wird. Damit wurde aber zugleich gefährlicher Same gelegt. Denn eben aus diesem Keim sollte eine Macht sich erheben, die — durch mannigfaltige Stürme hindurch — allmählich das ganze russische Land ihrer Herrschaft unterwarf. Über Rußlands Grenzen hinaus sollte sie in späteren Jahrhunderten der westeuropäischen Welt immer drohender werden, während sie im russischen Lande selbst mit ihrer unbegrenzten Macht selbständigen Kulturen kein Leben gönnte und sie alle tötete und erstickte, die mannigfaltigen Blüten der altrussischen Kultur.

LITERATURBERICHTE.

GESCHICHTE DER WIRTSCHAFTLICHEN KULTUR IM MITTELALTER.

Die geistigen Strömungen der Gegenwart zeigen eine merkliche Mischung von Gunst und Ungunst im Hinblick auf die Beschäftigung mit wirtschaftsgeschichtlichen Problemen. Die gewaltige Bedeutung der Wirtschaft im öffentlichen Leben unserer Tage läßt auch das wirtschaftliche Geschehen in der Vergangenheit wertbetont erscheinen. Aber unverkennbar ist wiederum eine Abkehr von materialistischer Lebensdeutung, eine Hinneigung zu philosophischer Betrachtung, zur Ergründung des Geistigen, des Menschentums. Die natürliche Folge würde sein, daß die Wirtschaftsgeschichte in ihrem Fortschreiten sich auf die neue Richtung einstellt; Untersuchungen über das wirtschaftliche Denken, die Wirtschaftssitte, den Wirtschaftsmenschen in verschiedenen Kulturzeitaltern und Kulturkreisen würden gewiß förderlich sein und gerade die kulturgeschichtliche Erfassung der Wirtschaft vertiefen. Einlenken in solche Richtung des Forschens ist schon zu spüren.[1]) Indes vornehmlich ist das wirtschaftsgeschichtliche Schrifttum der letzten Jahre mehr Fortführung und zeitweiliger Abschluß der Arbeiten nach der vordem ausgebildeten und bewährten Untersuchungsart; ein Streben nach Zusammenfassung hat sich ausgewirkt, die Einzelbeiträge auf Grund von quellenmäßigen Studien sind an Zahl gemindert oder verlieren sich in die breiten Regionen der „angewandten" Wissenschaft.[2])

---

[1]) Edgar Salin, Zur Methode und Aufgabe der Wirtschaftsgeschichte (Schmollers Jb. 45 [1921] S. 188 ff.; allerdings nur mit Beispielen aus der Antike).

[2]) Es kann hier nicht die Absicht sein, einen Bericht über die Fortschritte der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung an und für sich zu bringen. In dieser Hinsicht sei auf die „Jahresberichte der deutschen Geschichte" (Breslau, Priebatschs Verlag) verwiesen; in diesen wird jetzt (seit 1925; Jahrgang 1923) die Wirtschaftsgeschichte von M. Stimming (im Zusammenhang mit der Verfassungsgeschichte) und R. Koebner behandelt. Eine laufende Berichterstattung bringt seit 1924 das „Literarische Zentralblatt" in Bearbeitung von S. H. Steinberg (unter Geschichte), sowie unter Wirtschaftswissenschaften (in nicht gerechtfertigter Verbindung von Wirtschaftsgeschichte mit Wirtschaftskunde). — Es ist natürlich nicht zu verkennen, daß im Grunde ein jeder quellenmäßige Beitrag über wirtschaftliche Zustände vergangener Zeit ein Stück Kultur wiedergibt und

Unter den Werken zusammenfassender Art verdienen vorerst G. v. Belows Probleme der Wirtschaftsgeschichte Besprechung;[1]) hat doch der Verfasser eine ganze Epoche der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung, wenn auch nur in bestimmter Richtung, aufs stärkste beeinflußt. Es ist eine Sammlung von neun Abhandlungen, die einzelnen Fragenkreisen gewidmet sind; die meisten waren schon einmal veröffentlicht und erscheinen nun wesentlich erweitert und in kritischer Hinsicht ergänzt, einige Beiträge, zumal zur Geschichte der Landwirtschaft, sind neu hinzugefügt. Die Folge ist so geartet, daß sich eine durchlaufende Linie von der altgermanischen Wirtschaft bis zum Untergange der Stadtwirtschaft zeigt und auch die verschiedenen Wirtschaftszweige, Landwirtschaft, Gewerbewesen, Handel und kapitalistische Unternehmung, nacheinander zur Behandlung kommen. So sehr die kritische Erörterung der ausgewählten Probleme im Vordergrunde steht, fehlt dem Ganzen die einheitliche Note nicht. Es wäre recht wohl möglich, unter Ausscheiden aller Polemik eine Darstellung daraus zu gestalten, in der mit ganz bestimmt geprägter Auffassung die verschiedensten Seiten der wirtschaftlichen Entwicklung hervorzutreten vermöchten. Bezeichnend ist die stete Stellungnahme gegen allerhand Versuche theoretischer Art, nur obenhin begründete Erklärungen einer Entwicklung zu geben, die um ihrer Einseitigkeit willen der Mannigfaltigkeit und den Besonderheiten des Zuständlichen nicht gerecht zu werden vermögen; der Verwendung von Idealtypen zur Charakteristik wird dabei nicht jede Berechtigung abgesprochen. Wie ein roter Faden zieht sich die Ablehnung der „hofrechtlichen, grundherrlichen Theorie“ durch mehrere Abhandlungen hindurch; v. Below selbst hebt den damit gegebenen inneren Zusammenhang seiner Ausführungen hervor und erblickt in dem gegen jene Theorie geglückten Schlag einen Haupterfolg seiner wirtschaftsgeschichtlichen Arbeiten, ja er leitet — sichtlich übertreibend — davon überhaupt die Möglichkeit „einer erfolgreichen Behandlung der mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte“ ab. Gegen die patrimoniale Auffassung des mittelalterlichen Staats wird, wie in dem Buch über den deutschen Staat, so auch hier bei der Er-

---

seinen Eigenwert für die Forschung hat. Indes ist hier eine Auswahl unbedingt erforderlich; sonst würde bei dem verfügbaren Raum der Rahmen des Berichts gesprengt werden, oder die Berichterstattung müßte den Charakter bibliographischer Verzeichnung, vielleicht mit Titelumschreibung in Worten, annehmen. Nur Schriften von allgemeiner Wichtigkeit können Berücksichtigung finden: solche mit umfassendem Thema, zumal bei Betrachtung von Wirtschaft und Kultur in ihren gegenseitigen Beziehungen; auf Untersuchungen von örtlich beschränktem Gesichtskreis kann nur dann eingegangen werden, wenn sie in methodischer Hinsicht oder durch ihre Ergebnisse allgemeinere Tragweite aufweisen. — Eine gewisse Rücksicht mußte auf die Belieferung durch die Verleger genommen werden.

[1]) 2. Aufl. Tübingen 1926, J. C. B. Mohr.

örterung wirtschaftsgeschichtlicher Fragen angekämpft; geflissentlich wird der ursprünglich staatliche Charakter von Einrichtungen und Rechten hervorgehoben. Stark tritt die Bedeutung der Freien, der wirtschaftlich Selbständigen heraus; namentlich gilt dies für die Entstehung des Städtewesens und das Aufkommen der Handwerkerverbände. Auch die Betonung des Kleinhändlertums in der mittelalterlichen Stadt führt in die gleiche Gedankenrichtung; noch wehrt sich v. B. gegen die Anerkennung frühen Daseins einer Gruppe berufsmäßiger Großhändler. Demgemäß wird in dem Abschnitt über den Kapitalismus die Möglichkeit der Reichtumsbildung auch bei bescheidenem Handelsbetrieb dargelegt und gegen Sombarts ältere und neuere Lehre von der entscheidenden Wichtigkeit der Grundrente Stellung genommen. Aus der Finanzgeschichte wird die Bede als älteste deutsche Steuer von staatlicher Art herausgegriffen. Bei dem an der Verfassungs- und Rechtsgeschichte orientierten Standpunkt treten Probleme von rein ökonomischer Art sehr zurück: alles, was sich auf Wirtschaftstechnik, Verhältnis von Produktion und Konsumtion, Geldwesen, die Arten des wirtschaftlichen Einkommens, die Privatwirtschaft, wirtschaftliche Denkweise bezieht, überhaupt alles, was in die Wirtschaftsstatistik oder auch in die Wirtschaftsgeographie hineinführt, wird nur gelegentlich gestreift. Der Verfasser hat sein Buch in Vergleich zu K. Büchers „Entstehung der Volkswirtschaft" gestellt, was ihm von nationalökonomischer Seite begreiflicherweise verdacht worden ist.[1]) Indes wenn v. B. es „eine Einführung in das Studium der Wirtschaftsgeschichte" nennt, so darf ihm eine Berechtigung dazu nicht abgesprochen werden; denn obschon es keineswegs in „alle wichtigen Fragen" einführt, so doch sicher in eine Gruppe bedeutsamer Probleme, die dauernd die Forschung beschäftigen, und es tut dies mit einer Anleitung zu besonnener und umsichtiger Kritik, die gerade beim Eindringen in ein solches Studium eine heilsame Zucht des Forschens anregt.[2])

Eine Sammlung von völlig anderer Art hat L. Brentano dargeboten, indem er eine Reihe von Reden und Aufsätzen in einer Veröffentlichung „Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte"[3]) vereint herausgegeben hat: es handelt sich dabei um Grundfragen in bezug auf das Verhältnis von Wirtschaft und Geschichte, um Probleme aus der Geschichte des ökonomischen Denkens und der christlichen Wirtschaftslehre und besonders um die Anfänge des Kapitalismus; eine Abhandlung über Begriff und Wandlungen der Wirtschaftseinheit führt tief, allerdings mehr theoretisierend als histo-

[1]) W. Sombart, Schmollers Jb., Jg. 44, Seite 1021 ff.

[2]) Vgl. jetzt G. v. Below, Vom Mittelalter zur Neuzeit. Bilder aus der deutschen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte. Leipzig 1924, Quelle und Meyer. (Wiss. und Bildung 198).

[3]) Leipzig 1923, F. Meiner.

risch, in die Gesamtentwicklung der Wirtschaftszustände hinein. Ein Buch, das von einheitlich gestaltender Kraft zeugt, ist Max Webers „Wirtschaftsgeschichte", die aus seinem Nachlaß auf Grund der Nachschrift von Vorlesungen in sorgsamer, schwieriger Bearbeitung herausgegeben worden ist.[1]) Es ist die Leistung eines tiefschürfenden wirtschaftswissenschaftlichen Denkers, dessen Absicht darauf gerichtet ist, komplexe Erscheinungen der Wirtschaft in ihren innersten Zusammenhängen zu verstehen und einleuchtend klar zu machen. Der Blick ist universalhistorisch eingestellt und umspannt alle Länder, Völker und Zeiten bis an die Schwelle der jüngsten Vergangenheit. Kulturgeschichtlich bedeutsam ist die Darstellung, weil die Wirtschaft in ihren vollen Lebensbeziehungen, namentlich in ihrer Verkettung mit Gesellschaft, Staat und Religion, aufgefaßt wird. Den zeitgeschichtlichen Zusammenhängen geht der Verfasser weniger nach; auch auf die Herausarbeitung einer durchlaufenden weltgeschichtlichen Linie der wirtschaftlichen Entwicklung ist er nicht eigentlich bedacht. Der gewaltige Stoff wird nach rein sachlichen, ökonomischen Gesichtspunkten gegliedert: im ersten Abschnitt werden Haus und Sippe, Dorf und Grundherrschaft (die Agrarverfassung) behandelt, im zweiten Gewerbe und Bergbau, im dritten Güter und Geldverkehr, im letzten die Entstehung des modernen Kapitalismus (hier z. B. auch Stadt und Bürgertum). Überall wird in weitausschauendem Vergleich verschiedener Völker das Wesen der ökonomischen Zustände und ihres inneren Gefüges geistvoll beleuchtet auf Grund erstaunlich umfassender Kenntnisse, freilich in nicht ganz gleichmäßiger Durchführung. Der Ursprung des Buches aus Vorlesungen hat dabei seine Vorzüge; das gedankliche Einbohren zeigt zwar nicht die Tiefe der soziologischen Schriften W.s, dafür erfreut er durch faßliche Erklärung der Grundbegriffe und die größere Anschaulichkeit und Verständlichkeit der Darlegungen. Eine Wirtschaftsgeschichte, wie ein Historiker sie schaffen möchte, ist W.s ganz hervorragende Leistung nicht, aber sicher eine ausgezeichnete Einführung in das tiefgründige Verstehen ökonomischer Zustände, wie sie in der Vergangenheit inmitten verschiedenartigster Kulturen aufgetreten sind und noch heute den Volkswirtschaftler, Soziologen und erst recht den Kulturhistoriker fesseln.[2])

Neben diesen Hauptwerken sind einzelne kleinere, an weitere Leserkreise sich wendende Gesamtdarstellungen wirtschaftsge-

[1]) Wirtschaftsgeschichte. Hrsg. von S. Hellmann und M. Palyi. München und Leipzig 1923, Duncker & Humblot. 2. Aufl. 1924.

[2]) K. Büchers auf universale Beobachtung eingestelltes, kulturpsychologisch so ungemein fesselndes Buch „Arbeit und Rhythmus" ist in neuer (6.) Auflage mit mancherlei stofflichen Ergänzungen erschienen (Leipzig 1924, E. Reinicke). — E. Bischoff, Die geistigen Kräfte im Wirtschaftsleben und ihre Erforschung, Hamburg 1921, W. Gente; untersucht werden im wesentlichen Probleme der Arbeit im Hinblick auf Gegenwartsfragen.

schichtlicher Art zu verzeichnen. H. Sievekings mittlere „Wirtschaftsgeschichte“ bietet in knapper Orientierung mit selbständigen Gedanken einen Überblick über den tatsächlichen Ablauf der wirtschaftlichen Entwicklung vom Ausgang der antiken Verkehrswirtschaft bis in den Beginn des 19. Jahrhunderts (agrare Grundlage, die mittelalterliche Stadt, der staatliche Merkantilismus, die Anfänge der freien Wirtschaft, die Kapitalbildung).[1] Ein frisch und anschaulich geschriebenes Buch ist R. Häpkes Wirtschaftsgeschichte, der erste Versuch einer ganz allgemeinen historischen Darstellung der wirtschaftlichen Zustände und ihrer Wandlungen bis zur Gegenwart.[2] Es handelt sich nur um einen Grundriß in allgemeinsten Zügen; doch ist die Arbeit dieses an der hansischen Geschichte trefflich geschulten Historikers gut gegründet und berücksichtigt in ausgleichendem Maße die verschiedenen Wirtschaftszweige und Verkehrsräume, auch versteht sie, wirtschaftliche Beziehungen und Vorgänge lebendig zum Verständnis zu bringen.[3] Eine „deutsche Wirtschaftsgeschichte“, die auch den wissensdurstigen Arbeitern verständlich sein soll, hat Jul. Borchardt abzufassen unternommen;[4] der vorliegende zweite Band, der die Zeit von den Hohenstaufen bis zu dem Bauernkrieg umfaßt, zeigt einen sichtlichen Fortschritt gegenüber dem ersten. Der Verfasser will ein Stück sozialistischer Geschichtsschreibung bieten und betont darum die Zusammenhänge zwischen Produktionsweise und Klassenordnung, jedoch will er dabei Konstruktionen meiden und geht auf die Werke der — meist „bürgerlichen“ — Quellenforscher zurück; in der Tat ist die Auswahl der benutzten wissenschaftlichen Literatur verständig. Die Bedeutung des Buches besteht vor allem darin, daß hier den Kreisen, die auf dem Boden der materialistischen Geschichtsauffassung stehen, eine ruhig gehaltene Darstellung der Wirtschafts- und Sozialgeschichte des deutschen Volkes nahegebracht wird. Eine Hervorhebung verdient ein knapper, aber inhaltreicher Abriß der „Entwicklung der deutschen Wirtschaft“ aus der Feder A. Tilles;[5] bemerkenswert ist besonders die Behandlung der neueren Zeiten, etwa von 1400 ab. Die Bezeichnung „Kapitalismus“ weist er für die Zeiten des sich ausbreitenden

[1]) Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 577; Leipzig und Berlin 1921, B. G. Teubner. Der Band fügt sich zwischen Neuraths „Antike Wirtschaftsgeschichte“ und L. Pohles „Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens im 19. Jahrhundert“ ein.

[2]) Handelshochschulbibliothek, hrsg. von M. Apt. Leipzig 1922. Gloeckner.

[3]) Sartorius Freih. von Waltershausen, Zeittafel zur Wirtschaftsgeschichte. 2. Aufl. Halberstadt 1924, H. Meyer.

[4]) Berlin, I 1922; II 1924, E. Laub.

[5]) Deutschland, Vergangenheit und Gegenwart, Bilder zur deutschen Politik und Kulturgeschichte, hrsg. von K. Federn und J. Kühn. Berlin und München 1925, Dtsch. Nat. Verlag. S. 234 ff.

Unternehmergedankens zurück, „weil sie das geistig Schöpferische dabei, was die Hauptsache ist, unberücksichtigt läßt." — Auch einiger zusammenfassender Übersichten der Wirtschaftsgeschichte einzelner Landschaften des deutschen Siedlungsgebiets ist zu gedenken: für die nördlicheren Rheinlande[1]) sowie für die Schweiz.[2]) Die Kenntnis der rheinischen Wirtschaftsgeschichte wird überdies neuerdings wesentlich unterstützt durch die Karten in dem von H. Aubin herausgegebenen „Geschichtlichen Handatlas der Rheinprovinz";[3]) die Besiedelung in vorgeschichtlicher Zeit, Grenze der Dorf- und Hofsiedelung, Fluranlage, Wohnbau, Königsgut, Haupthandelswege, Stadtpläne u. a. werden in gut gewählten Beispielen zur Darstellung gebracht.

Für einzelne abgeschlossene Zeiträume der europäischen, bez. deutschen Wirtschaftsgeschichte liegen jetzt mehrere wissenschaftliche Werke umfassender Art vor. Nicht unerwähnt möge E. Wahles Vorgeschichte des deutschen Volkes sein, in der zuerst der Versuch gemacht worden ist, über die archäologische Betrachtung vorgeschichtlicher Zustände hinaus zu einer kulturgeschichtlichen vorzudringen; eben darum wird hierbei der Wirtschaft und dem Siedlungswesen große Aufmerksamkeit geschenkt.[4]) Vom Sammlerdasein der älteren Steinzeit führt Verf. zu den Bauernvölkern der jüngeren Steinzeit und über die Zeiten eines von ihm angenommenen Stillstands der Entwicklung in der Bronze- und Eisenzeit zur provinzialrömischen Kultur.

Eine Stellungnahme ist sodann nötig zu den beiden grundlegenden Werken von A. Dopsch, deren bisher in einem wirtschaftsgeschichtlichen Bericht dieses Archivs noch nicht gedacht worden ist.[5]) Offensichtlich zeichnen sie sich aus als die Leistung eines kritischen Kopfes, dessen Lebensarbeit an der historisch-philologischen Methode der Quellenuntersuchung, zumal an scharfsinniger Urkundenkritik, geschult worden ist; überdies steht dem Verfasser eine erschöpfende Quellenkenntnis und eine ausgedehnte Beherrschung der wissenschaftlichen Literatur, auch der fremdsprachlichen zu Gebote, ganz klar erhellt die Einstellung nicht auf

[1]) Geschichte des Rheinlandes, hrsg. von J. Hansen, Bonn 1922: II, 113ff., Das rheinische Wirtschaftsleben. H. Aubin, Agrargeschichte; Br. Kuske, Gewerbe, Handel und Verkehr. — In knapperer Fassung finden sich die entsprechenden Ergebnisse in Schriften zur Jahrtausendfeier der Rheinlande 1925.

[2]) Herm. Bächtold, Die geschichtlichen Entwicklungsbedingungen der schweizerischen Volkswirtschaft. Jb. f. Nat. u. Stat. 122 (N F. III 67), S. 1 ff.

[3]) Köln, Bachem; Bonn, K. Schroeder 1926.

[4]) Vorgeschichte des deutschen Volkes. Leipzig 1924. C. Kabitzsch.

[5]) Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung. 2. Aufl. Wien 1923/24., L. W. Seidel & Sohn. Ders., Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit vornehmlich in Deutschland. 2. Aufl. Weimar 1921/22, H. Böhlaus Nachf.

die Wirtschaftsgeschichte allein, sondern auch auf die Zusammenhänge der Wirtschaft mit Staat, Gesellschaft, Kirche, überhaupt mit der gesamten Kultur eines Zeitalters. Die Form der Ausführungen ist vornehmlich die Auseinandersetzung mit gegnerischen Ansichten, gern in der Wendung eines Ankämpfens wider die „herrschende Lehre." Indes liegt eine einheitliche Gesamtauffassung eigener Art zugrunde, die recht wohl aufbauend zur Darstellung gebracht werden könnte; die Fähigkeit dazu hätte der Verfasser gewiss, neuerdings sind schon manche Ansätze dazu bemerkbar.[1]) Heben wir das Schöpferische seiner Darlegungen hervor, so ist vor allem auf die Fortschritte in der kritischen Behandlung frühmittelalterlicher Quellen zur Wirtschaftsgeschichte hinzuweisen. Am berühmtesten ist seine Kritik am Capitulare de villis geworden: die „Landgüterordnung Karls des Großen" ist von ihrem Thron in der mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte gestürzt. Mit feinem Spürsinn wurde dem Ursprung der Überlieferung nachgegangen; Aquitanien ergab sich als Ursprungsland, eine Verwaltungsreform dortigen Krongutbesitzes ward als Anlaß dieser Wirtschaftsordnung König Ludwigs des Frommen in den Jahren nach seiner Verheiratung bezeichnet. Die überraschende Entdeckung fand viel Zustimmung, aber auch Widerstreit; jeder Zweifel ist heute noch keineswegs behoben.[2]) Soviel ist freilich klar, daß dem Capitulare nicht die Bedeutung einer allgemeingültigen vorbildlichen Ordnung, die in eine neue wirtschaftliche Zukunft wies, beigemessen werden darf. Ähnlich fruchtbar, vielleicht in den Ergebnissen gesicherter, ist D.s Kritik an anderen Quellen der Karolingerzeit, namentlich den Gruppen der Traditionen und Aufzeichnungen urbarialer Art. Was die Auffassung der Wirtschaftsgeschichte des behandelten Zeitraumes betrifft, so ist ein durchgehender Grundzug das Ankämpfen gegen die allzuscharfe Kontrastierung einander folgender Epochen, gegen die Lehre von Katastrophen und grundstürzenden Neuerungen. So ist Dopsch einst schon zu den Darlegungen in seiner „Karolingerzeit" gekommen, indem er, vom 12./13. Jahrhundert ausgehend, nicht so tiefgründige Unterschiede fand, wie sie vordem angenommen worden waren; wirtschaftlich-soziale Wandlungen, die der Karolingerzeit zugeschrieben zu werden pflegten, erwiesen sich als schon früher im Gang befindlich. Auch in der Merowingerzeit und im Zeitalter der sogenannten Völkerwanderungen traten

[1]) Vgl. in dieser Zeitschrift, XVI, 159 ff.

[2]) Lit.-Angaben nebst kurzen Bemerkungen (auf Grund noch nicht abgeschlossener Studien) s. in meiner Allg. Wirtschaftsgeschichte S. 160 f. E. Mayer sucht m. E. mit Recht zwischen verschiedenen Textbestandteilen (Zur Entstehung des Cap. de villis, Vj. Soz. W. Gesch. XVII, 112 ff.) zu scheiden; an der Geltung für Aquitanien hält er fest, glaubt jedoch eine zugrunde liegende allgemeinere Wirtschaftsordnung nachweisen zu können. — Dopsch tritt erneut für seine These ein: Carlomagno y el capitulare de villis. Anuario de Historia del Derecho español. II (1925).

bei näherer Nachforschung die Zusammenhänge mit den überkommenen Zuständen immer lebhafter und greifbarer hervor. So ward ihm die Lehre von der Kontinuität der wirtschaftlichen Entwicklung zwischen Altertum und Mittelalter, sein Ableugnen einer Annahme von „Kulturzäsuren" ein Angelpunkt seiner kulturgeschichtlichen Gesamtauffassung. Gewiß ist damit Richtiges behauptet; die besonnene Geschichtsschreibung hat ja auch schon bisher, wenn für Zeiten starker Erschütterungen von „Cäsur" die Rede war, nicht eine völlige Kulturvernichtung, vielmehr ein gewisses Herauswachsen jüngerer Kultur aus älterer mit Einmischung von Neuem angenommen. Überraschende Beobachtungen haben für verschiedene Gegenden zur Aufdeckung von Kulturzusammenhängen in jenen dunklen Zeiten geführt; es ist ein unbestreitbares Verdienst von Dopsch, derartiges zusammengefaßt und selbständig ergänzt, damit die Beachtung solcher Zusammenhänge und Übergänge wesentlich verstärkt zu haben. Aber es sollte nun vermieden werden, die Unterschiede allzusehr einzuebnen; es scheint mir, daß D. dieser Gefahr nicht ganz entgangen ist. Dies gilt zunächst für die trotz einheitlicher Grundzüge mittelalterlicher Kultur verschiedenen Wirtschaftsgebiete: Mittelmeerländer, Frankreich, England und die Nordseeküste, Rheinlande, östlicheres Binnendeutschland, ostelbische Landstriche, ganz abgesehen von dem germanischen Norden und Osteuropa, worüber D. kaum gehandelt hat. Die Verschiedenheit wirtschaftlicher Entwicklung in jenen Räumen ist eine Grundtatsache der europäischen Wirtschaftsgeschichte, die in aller Schärfe herausgearbeitet werden muß. Aber auch die Unterschiede der Wirtschaftszeitalter (worunter nicht etwa Wirtschaftsstufen zu verstehen sind) dürfen über Betonung der Kontinuität nicht verdunkelt werden. Grundherrliche Verhältnisse in Deutschland sind gewiß älter als die Karolingerzeit; dennoch ist die damalige Ausbildung und Ausbreitung der Grundherrschaften ein wirtschaftsgeschichtlicher Vorgang, der in tiefgreifendem Wandel einen neuartigen Zustand in den ostrheinischen Landen hervorrief. Die Schicksale der Freienbevölkerung sind von D. vielfach richtiger beleuchtet worden; dennoch scheint mir die früher behauptete soziale Krisis des älteren Freienstandes in karolingischer Zeit als ein Vorgang von dramatischer Wucht zu Recht zu bestehen. Die einst übliche Schilderung naturalwirtschaftlicher Zurückgebliebenheit Deutschlands mag übertrieben gewesen sein; aber nun wird mit den mancherlei Hinweisen auf vielseitige Gewerbetätigkeit, rege Handelsbeziehungen, geldwirtschaftliche Verkehrsvorgänge, Kapitalismus, Anfänge des Städtewesens ein Bild fortgeschrittener Wirtschaftszustände erzeugt, das eine schon entwickeltere Verkehrswirtschaft allzu gleichmäßig verbreitet erscheinen läßt. Die Zusammenstellung quellenmäßig belegter Einzeltatsachen, mögen sie an sich ganz richtig ermittelt sein, reicht zu durchdringender Erkenntnis überhaupt nicht aus. In der

Wirtschaftsgeschichte bedarf es der messenden Betrachtung, statistischer Ermittlung, wobei es weniger auf den zahlenmäßigen Ausdruck als auf die Beurteilung von Größenverhältnissen ankommt. Darin haben Wirtschaftshistoriker vor Dopsch schon mehr Blick bewährt, zumal da sie eine tiefe Einsicht in die Struktur wirtschaftlicher Verhältnisse damit verbanden. Man wird gewiß D.s Bücher als einen Markstein in der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung bezeichnen dürfen und ihm dankbar dafür sein, daß er uns das kritische Gewissen geschärft hat. Aber nicht als das „Maß aller Dinge“ können die Aufstellungen gelten in dem Sinne, daß alles, was vor dieser neuen herrschenden Lehre liegt, nun als rückständig und abgetan anzusehen sei. Die Bahn ist frei zu einem neuen, erst recht sozialökonomisch, aber auch wirtschaftspsychologisch zu begründenden Aufbau.[1])

Erforderlich ist an dieser Stelle ein kurzes Eingehen auf die „Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters“, die von dem Verfasser dieses Berichts selbst bearbeitet worden ist.[2]) Die Aufgabe war vorerst eine Zusammenfassung der reich entfalteten historischen Einzelforschung über mittelalterliches Wirtschaftsleben, gleichwie in den „Grundzügen deutscher Wirtschaftsgeschichte,“[3]) nur unter weiter gespanntem Horizont, um das geschichtliche Verständnis des gesamten Ablaufs wirtschaftlicher Entwicklung durch Kennzeichnung der mittelalterlichen Wirtschaftszustände und ihrer Wandlungen zu fördern. Angestrebt wurde dies durch eine möglichst wirklichkeitsgetreue Darstellung, die der Mannigfaltigkeit und den vielverschlungenen Lebensbeziehungen mittelalterlichen Daseins gerecht zu werden bemüht war. Darum wurde bewußt verzichtet auf die Durchführung einzelner Theorien, deren Folgerichtigkeit durch einen geschlosseneren Eindruck wohl hätte bestechen können, jedoch mit leicht einseitig zuspitzender Charakterisierung. Besonderer Nachdruck wurde auf die Hervorhebung der Verschiedenheiten wirtschaftlicher Zustände bei den Hauptvölkern und in den Verkehrsgebieten des mittelalterlichen Kulturkreises gelegt. Dies war ein Versuch mit neuer Fragestellung; demnach möchte ich selbst nicht der nach den Vorarbeiten viel leichteren Behandlung der Karolingerzeit, sondern jenem den nachfolgenden Jahrhunderten gewidmeten Abschnitt die größere Bedeutung zuschreiben, obschon hier gewiß noch mancherlei zu schärferer Erfassung zu tun bleibt. Die wesentlich kürzere Gestaltung der Ausführungen über das späte Mittelalter erklärt sich daraus, daß nach dem Plane des Handbuchs dafür andere Bände eintreten werden. Wenn in der Darstellung

---

[1]) Zur Würdigung vgl. jetzt Ulr. Stutz, Alf. Dopsch und die deutsche Rechtsgeschichte. Z. d. Sav.-St. f. Rechtsgeschichte XLVI (auch S. A. 1926).

[2]) Handbuch der Wirtschaftsgeschichte, hrsg. von G. Brodnitz; Jena 1924, G. Fischer.

[3]) 2. Aufl., Leipzig 1921, B. G. Teubner.

den politischen Zuständen ein wohl etwas reichlicher Raum beigemessen worden ist, so beruht dies nicht auf einer dem Bearbeiter von früher eigen gebliebenen Vorliebe für verfassungsgeschichtliche Behandlung der Wirtschaftsgeschichte, vielmehr auf der während der Arbeit immer deutlicher gewordenen Einsicht, daß neben Landschaft und Volkstum gerade die Verschiedenheiten der staatlichen Ordnung sich in den unterschiedlichen Wirtschaftszuständen maßgebend auswirken. Eine kritische Erörterung gelehrter Streitfragen war aus Raummangel, überdies auch bei der gewählten Darstellungsform, nicht recht möglich; ein Nachholen in Zukunft ist natürlich nicht ausgeschlossen.

Noch einer Anregung von allgemeinerer Bedeutung ist endlich hier zu gedenken, indem auf H. Ammanns kritische Äußerungen über Karten zur Wirtschaftsgeschichte hingewiesen wird.[1]) Die häufigere Anwendung des kartographischen Verfahrens bei wirtschaftsgeschichtlichen Problemen ist dringend erwünscht, wie ja überhaupt jetzt alles auf Ausbildung der Anschauungsmittel bei der wissenschaftlichen Forschung drängt. Freilich gerade bei der Zusammenfassung wirtschaftsgeschichtlicher Ergebnisse in dem auf Lückenlosigkeit eingestellten Kartenbild wirkt die Art des mittelalterlichen Quellenbestands sehr hemmend: A.s Vorschläge zur Überwindung dieser Schwierigkeiten sind beachtenswert.

Wenden wir uns den Arbeiten mit eingeschränkter Themastellung zu, so ist zunächst auf die Geld- und Münzgeschichte einzugehen, die als eine wichtige Hilfswissenschaft der Wirtschaftsgeschichte anzusehen ist; bei der nahen Beziehung der Münzprägung zur Kleinkunst hat sie zugleich in hohem Maße kulturgeschichtliche Bedeutung. Der Fortschritt auf diesem Gebiet ist in letzter Zeit beträchtlich gewesen. A. Luschin von Ebengreuth hat eine neue, stark vermehrte Auflage seiner „Allgemeinen Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit“[2]) erscheinen lassen.[3]) Dies Buch, dessen umfassende Stoffkenntnis und Gründlichkeit von der Forschung allgemein anerkannt ist, leistet dem Historiker zur Einführung in die Münzkunde und zur Orientierung über eine Fülle numismatischer Einzelfragen die wertvollsten Dienste. Es belehrt über die Grundbegriffe, zeigt die Aufgaben und das Verfahren bei praktischer Sammeltätigkeit, leitet aber auch zum wirtschaftlich-sozialen Verständnis des Münzwesens vielseitig an, allerdings in einer systematischen Stoffgliederung, die bei historischer Fragestellung ein kundiges Aufspüren unter mannig-

[1]) Vj. Soz. Wirtsch. Gesch. XIX, 269 ff.

[2]) München und Berlin 1926, R. Oldenbourg. (Teil des Hdb. der mittelalterlichen und neueren Geschichte, hrsg. von G. v. Below und Frd. Meinecke.)

[3]) Derselbe Verfasser schrieb einen Grundriß der Münzkunde I. Leipzig-Berlin 1918, B. G. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt 91).

faltigen Gesichtspunkten erfordert. Eine willkommene Ergänzung zu dem früheren Inhalt bietet jetzt die sorgsame Behandlung der metrologischen Fragen zur Münzgeschichte, deren Einreihung man freilich in anderem Zusammenhang erwarten dürfte. Diesem Werk stellt sich nun ein anderes zur Seite, dessen Verfasser F. Friedensburg schon durch vortreffliche münzgeschichtliche Spezialstudien sowie sein Buch „Die Münze in der Kulturgeschichte" bekannt geworden ist.[1]) Die neue Arbeit „Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten"[2]) behandelt, vom byzantinischen Reich ausgehend, alle europäischen Staatsgebiete des Mittelalters und der Neuzeit sowie die Prägungen außerhalb Europas und bietet dem Wirtschaftshistoriker in ausgezeichneter übersichtlicher Form, was er an zeitgeschichtlich geordneten numismatischen Kenntnissen benötigt, überdies dank dem Literaturverzeichnis eine hinlängliche Einführung zu selbständigem Eindringen in die einschlägigen Fragen. In der Tat schließt das Werk, dem in Deutschland kein anderes an universaler Weite des Gesichtskreises an die Seite gestellt werden kann, einen erstaunlichen Reichtum münzkundlichen Wissens ein. Vorzüglich gelungen ist die bildliche Wiedergabe von 230 Münzstücken auf den beigegebenen 19 Tafeln. Höchst willkommen neben jenen vornehmlich der beschreibenden Münzkunde dienenden Veröffentlichungen ist Wilh. Jesses „Quellenbuch zur Münz- und Geldgeschichte des Mittelalters".[3]) In großer Reichhaltigkeit und mit geschickter Auswahl sind urkundliche Bestimmungen, allerhand Ordnungen und Akten zur Geschichte des mittelalterlichen Münzwesens von den Zeiten der Volksrechte bis in den Beginn des 16. Jahrhunderts zusammengebracht; damit wird die Überschau über die Geschichte des Münzrechts und der Münzpolitik unmittelbar aus den Quellenzeugnissen wesentlich gefördert und zugleich eine festere Grundlage für die exakte Behandlung der schwierigen geldgeschichtlichen Probleme beschafft. Die klare, zweckmäßige Stoffanordnung erleichtert das Einarbeiten in allerhand wirtschafts- und kulturgeschichtliche Beobachtungen an den Münzen und Geldarten; die Textwiedergabe entspricht zumeist den wissenschaftlichen Anforderungen, gute Bildbeigaben erhöhen den Wert. Einen Versuch umfassender geldgeschichtlicher Darstellung hat Er. Born in einer Monographie über „Das Zeitalter des Denars" gemacht.[4]) Das Buch bietet mehr, als es zu besagen scheint; denn

[1]) Eine 2. Auflage befindet sich im Druck. — Das Werk „Die Symbolik der Mittelaltermünzen" wurde fortgesetzt.

[2]) München und Berlin 1926, R. Oldenbourg (gleichfalls Teil des genannten Hdb.).

[3]) Halle a. S. 1924, A. Riechmann & Co. (Verlag der Münzhandlung); mit 16 Tafeln.

[4]) Leipzig-Erlangen 1924, A. Deichert. (Wirtschafts- und Verwaltungsstudien, hrsg. von G. Schanz; 63).

es wird darin die gesamte Geldgeschichte des Mittelalters aufgerollt, über die Zeit der allein herrschenden Denarprägung hinaus. Es ist verständlich geschrieben und enthält viel nützliche Belehrung; aber es wird dem gegenwärtigen Stande der Forschung doch nicht vollauf gerecht: Dopschs Aufstellungen, auch Hauptwerke Luschins v. Ebengreuth sind nicht berücksichtigt, Hilligers Studien werden sehr lückenhaft angeführt u. a. So wird bei aller Verdienstlichkeit die Darstellung kritischer Prüfung im einzelnen bedürfen. — Mit einem kurzen Hinweis sei hier einer neuen Aufstellung B. Laums gedacht, der — zunächst in Beschränkung auf den griechischen Kulturkreis — den sakralen Ursprung des Geldes aufzuweisen unternimmt.[1]) Die Arbeit gehört zu den Schriften, die den Leser höchst fesseln, indem sie in Geheimnisvolles hineinleuchten und durch ein überraschendes Ergebnis anregen. Nun besteht, gerade bei den Germanen, sicher ein Zusammenhang zwischen Geld und Opfer; indes die Erklärung der wertmessenden Funktion des Geldes aus dem Kultus, der religiösen Rechtsordnung, hat nicht durchaus überzeugende Kraft.

Die Veröffentlichungen zur Geschichte der länzdlichen Wirtschaftszustände sind in jüngster Zeit weniger ahlreich gewesen als früher; dies mag mit darin begründet sein, daß manche Arbeit nicht dem Druck hat übergeben werden können.[2]) Beliebt ist jetzt die Siedelungsgeschichte, die der Agrargeschichte wertvollen Hilfsdienst zu leisten vermag. Bemerkt sei, daß die einst von Meitzen großzügig betriebene Siedlungs- und Flurformenforschung in landschaftlich vertieften Untersuchungen allmählich eine recht erhebliche Umbildung erfährt; sie ist kritischer auf die geschichtlichen Wandlungen eingestellt, strebt eine Verfeinerung der Typologie an und sucht die Zusammenhänge der Siedlung mit den mannigfachsten Äußerungen des Volkslebens der „primitiven Gemeinschaftskultur" auf, so daß von einem ernsten Bemühen um kulturgeschichtliche Problemerfassung zu sprechen ist. Eine programmatische Schrift über Siedlungsgeschichte hat A. Helbok verfaßt.[3]) Auch H. Aubins Behandlung der Fragen in dem oben erwähnten rheinischen Geschichtsatlas schreitet in gleicher Richtung vorwärts. Im einzelnen sei hier auf die ausführliche, an anderer Stelle unternommene Berichterstattung verwiesen.[4]) — Wen-

[1]) Heiliges Geld. Tübingen 1924, J. C. B. Mohr. Vgl. O. Leuze, Vj. Soz. Wirtsch. G. XIX, 165ff.

[2]) Z. B. Ew. Herzog, Landgemeinde und Grundherrschaft. Bonner Diss. 1923.

[3]) Aufbau einer deutschen Landesgeschichte aus einer gesamtdeutschen Siedelungsforschung. (Schriften zur dtsch. Siedelungsforschung Heft 1.) Dresden 1925, v. Baensch-Stiftung. Kürzer: Hist. Vj. XXII, 433ff.

[4]) Herausgehoben sei hier die vom Verlage zur Besprechung zugegangene Schrift von B. Eberl, Die bayerischen Ortsnamen als Grundlage der Siedlungsgeschichte (München 1925/26, Knorr & Hirth). Als eine

den wir uns der Geschichte des Agrarwesens zu, so ist zunächst der von H. Wopfner bearbeiteten „Urkunden zur deutschen Agrargeschichte“ zu gedenken.[1]) Die Sammlung, deren erstes Heft die Zeiten von Cäsars Nachrichten bis zum Ausgang der Karolingerzeit umfaßt, soll bis zum Ende des Mittelalters geführt werden. Für Lehrzwecke vorerst bestimmt, wird sie auch der Forschung willkommen sein; in handlicher Form bietet sie eine große Zahl wichtiger und vielerörterter Quellenstellen übersichtlich beieinander und bringt darunter manche in verbesserter Textwiedergabe. Erwünscht wäre eine ausgiebigere Berücksichtigung des deutschen Nordwestens; Alt-Sachsen und Friesland mit ihrer eigentümlichen Agrarverfassung dürften keinesfalls fehlen. Eine anziehende, auch weiteren Leserkreisen dienende Veröffentlichung sind E. von Künßbergs Bauernweistümer.[2]) — Einen zusammenfassenden Artikel über „Bauer, Bauerngut und Bauernstand“ schrieb Verf. dieses Berichts (Handwörterbuch der Staatswiss., 4. Aufl., II, 362ff.).

Unter den neue Forschungsergebnisse bietenden Arbeiten von größerer Tragweite nimmt V. Ernsts Schrift „Die Entstehung des deutschen Grundeigentums“ besondere Aufmerksamkeit in Anspruch.[3]) Die in langjährigen Studien an schwäbischen Quellen gewonnenen Beobachtungen über Dorfsiedlung, Markung, Herrengut und Bauerngüter, Allmenden, überhaupt die ganze rechtliche Ordnung der ländlichen Gemeinden werden in übersichtlicher Darstellung zusammengefaßt, nun aber in eine große Linie der Entwicklung eingefügt, um das schwierige Problem der Entstehung des Grundeigentums in neuer, eigenartiger Weise zu lösen. Dabei wird besonderer Wert darauf gelegt, daß eine ungebrochene, in sich durchaus folgerichtige Entwicklung von Cäsars Angaben bis in die Zustände einer gegenwartsnahen Zeit aufgedeckt zu werden vermag. Auszugehen ist nach Ernsts Erklärung von der Sippe und ihrer Zwing- und Banngewalt, die vor voller Seßhaftigkeit und dauerndem Bodenbesitz den nötigen Schutz gegen Eingriffe von außen und Willkür im Inneren gewährte. Aus solcher Gewalt ging später, nachdem Teile der Markung zu gesondertem Anbau über-

---

sehr beachtliche Leistung verdient sie solche besondere Erwähnung. Nicht die philologischen Fragen stehen im Vordergrund, sondern die kulturgeschichtlichen. Eine Schichtung nach den Siedlungsperioden wird durchgeführt, sodann eine Gruppierung nach den Grund- und Bestimmungswörtern, wobei die Personennamen, Ständebezeichnungen, Siedelungstypen, Geländeverhältnisse, die Pflanzen- und Tierwelt, religiöse Vorstellungen, Sitte und Brauch das ganze Kulturdasein spiegeln. Das fleißige, zweckmäßig angelegte Buch gehört zu den wertvollen Erscheinungen der Ortsnamenliteratur.

[1]) Ausgewählte Urkunden zur dtsch. Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte, hrsg. von G. v. Below u. a. I, 1. Stuttgart 1925, W. Kohlhammer.

[2]) Deutsche Volkheit. Jena 1926, E. Diederichs.

[3]) Stuttgart 1926, W. Kohlhammer.

wiesen waren, das Eigentum hervor. Als sein wesentlichstes Merkmal erscheint der Gegensatz zur Gemeinschaft; dabei ist seine inhaltliche Bestimmung schwankend, denn es spiegelte sich darin die durch die Spaltung der Sippe bedingte Ausbildung der dörflichen Verfassung. Der Vorrang des Sippenhauptes steigerte sich zur Ortsherrschaft, es entstanden die Herrengüter mit ihrem in großen „Breiten" liegenden Salland und mancherlei aus der ursprünglichen Vorzugsstellung am Ort verbleibenden Gerechtsamen; eben auf diesem Kernstück des Dorfes, der terra salica, auf dem ursprünglich gemeinsamen „Alteigen", fand der Eigentumsbegriff zuerst Anwendung. Das Recht der Bauerngüter, deren Besitz nach Huben als Zubehör der Hofstatt in den „Gewanden" der Flur verstreut war, leitet sich gleichfalls ursprünglich von der Banngewalt der Sippe her, nicht etwa von der Grundherrschaft, deren Begriff überhaupt ausgeschaltet, bzw. auf klösterlichen Grundbesitz u. dgl. eingeschränkt wird. In bezug auf das Eigentum entstanden also gegensätzliche Ansprüche zwischen Ortsherrschaft und Gemeinde; auch auf die Allmenden wurden die Eigentumsansprüche ausgedehnt. Ernsts Auffassung zeichnet sich durch Geschlossenheit aus, auch dadurch, daß er Einseitigkeiten der markgenossenschaftlichen, sowie der grundherrlichen Theorie vermeidet. Mit Recht wird die Bedeutung der Sippengewalt betont; aber wird das Eingreifen übergeordneter herrschaftlicher Gewalten in frühmittelalterlicher Zeit nicht doch unterschätzt? Die Entstehung der Flurverfassung, zumal die Herleitung der Herren- und Bauerngüter, muß jedenfalls in vergleichender flurgeschichtlicher Untersuchung noch näher geprüft werden.[1]) — In naher Berührung mit jener Ansicht stehen die Anschauungen E. Mayers, der gleichfalls aus dem Geschlechtsverband unter Leitung des Geschlechtsältesten, des Adligen, dem das Vorrecht am Haupthof zukommt, die Verfassung der dörflichen Siedelungen und ihre Besitzverhältnisse herleitet, allerdings gerade die Entwicklung der Grundherrschaft daraus erklären will. In den neuesten Aufsätzen[2]) hat er seine Grundthese anschaulicher als zuvor dargestellt; ja, er glaubt jetzt in dem von Kiekebusch ausgegrabenen Buch mit der aufgedeckten größeren Halle nebst den zugehörigen acht Häuschen die Urform germanischer Siedelung erkennen zu können. Damit würde die hohe Altertümlichkeit zahlenmäßiger Ordnung bei primitiven Gesellschafts- und Wirtschaftszuständen erhellen, wenn wirklich das vergleichende Studium vorgeschichtlicher Siedelungsformen weitere Beweise dafür zu

[1]) Eine ausführlichere Auseinandersetzung bleibt für eine Besprechung in der Hist. Vj. 1927 vorbehalten.

[2]) Germanische Geschlechtsverbände und das Problem der Feldgemeinschaft. Z. Sav. R. Gesch., Germ. Abt., XLIV 30 ff. Ders., Die Prähistorie und die Lehre von den Geschlechtsverbänden. Vj. Soz. Wirtschafts-G. XVIII, 340 ff.

bringen vermag. Germanischen Agrarkommunismus läßt M. nicht gelten; vielmehr ist, wie er sagt, der ursprüngliche Herdenkommunismus durch Ansiedlung und Ackerbau überwunden worden. Es ist dringend erwünscht, daß in der wirtschaftsgeschichtlichen Erörterung mehr als bisher eine bestimmte Stellungnahme zu Mayers oft und nachdrücklich vorgetragenener Auffassung der germanischen Agrargeschichte stattfindet.

An Einzeluntersuchungen seien nur wenige herausgegriffen. In verschiedener Hinsicht aufschlußreich ist M. Stimmings Arbeit über das deutsche Königsgut im 11./12. Jahrhundert;[1]) die Verbreitung, Bewirtschaftung und Verwaltung, die Nutzung durch den königlichen Hof mit Nachweisen nach den Itinerarien, die Abhängigkeit des Königtums von den wirtschaftlichen Mitteln der Kirche erfahren neue wertvolle Beleuchtung. In Auseinandersetzung mit den Aufstellungen K. Thimmes hat Glöckner den Forstbegriff behandelt,[2]) der, wie er richtig zeigt, bei verschiedenen germanischen Stämmen auftritt; sein Kern ist in dem Recht auf Jagd und Fischerei zu erblicken, woraus der Grundbesitz am Walde, aber sodann auch eine weitere Ausdehnung des Forstrechts hervorgegangen ist. Die „Organisation und Größenverhältnisse des ländlichen Grundbesitzes in der Karolingerzeit“ behandelt Erna Schill-Krämer mit lehrreicher Zusammenstellung von Quellenbelegen und äußert sich auch zu dem Problem des Adels und freien Grundbesitzertums.[3]) Neue Beiträge zur Geschichte einzelner kirchlicher Grundherrschaften haben die Züge des schon gewonnenen Entwicklungsbildes weiter verstärkt.[4]) Einen Fortschritt in methodischer Hinsicht bedeutet Lechners gründliche Untersuchung über das niederösterreichische Waldviertel,[5]) indem er nach vorbereitender Behandlung der siedelungsgeschichtlichen Vorgänge die Verteilung des Grundbesitzes ermittelt und in einem wohlgelungenen Kartenbild zur Darstellung bringt; die Lösung der kartographischen Aufgabe ist allerdings hier durch die einfache räumliche Verbreitung der Grundherrschaften erleichtert. Eine gründliche, in die Probleme tiefer eindringende Untersuchung H. Maybaums beschäftigt sich, nach Darlegungen zur Geschichte der Kolonisation und der Gerichtsbarkeit, mit der „Entstehung der

[1]) Hist. Studien, hrsg. von E. Ebering, Heft 149. Berlin 1922.

[2]) Vj. Soz. Wirtsch. G. XVII, 1f. [3]) Vj. Soz. Wirtsch. G. XVII, 247ff.

[4]) W. Ganz, Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte des Großmünsterstifts in Zürich. Zürich 1925, W. Coradi-Maag. Beigefügte Kartenskizzen dienen zur Veranschaulichung der in fleißiger Untersuchung gewonnenen Ergebnisse. — M. Weber, Die Bauern der Klostergrundherrschaft Tennenbach im Mittelalter (Z. d. Ges. f. Beförderg. d. Gesch. Altertums- und Volkskde. von Freiburg 37, 119ff.).

[5]) K. Lechner, Geschichte der Besiedelung und der ursprünglichen Grundbesitzverteilung des Waldviertels (Jb. f. Landeskunde von Niederösterreich 1924, auch S.-A.).

Gutsherrschaft im nordwestlichen Mecklenburg."[1]) Die Ursache für die Entstehung der Gutswirtschaft wird in der Wertminderung der ritterlichen Einkünfte aus grundherrlichen Bezügen infolge der Geldentwertung des 15. Jahrhunderts erblickt; daher strebte der Ritter eine Vergrößerung des Eigenbetriebs an, wozu der Überfluß an anbaufähigem Land sowie die obrigkeitliche Stellung Mittel der Durchführung boten. Sodann wird das weitere Anwachsen der Gutswirtschaft in neuzeitlichen Jahrhunderten geschildert. Dem Posener Lande hat H. Bechtel eine Studie gewidmet,[2]) deren wirtschaftsgeschichtliche Grundgedanken hier hervorgehoben werden mögen. Auf den Gang der deutschen Besiedelung wirkten der Handelsverkehr und der Erwerbsgedanke wesentlich ein. Städte und Dörfer gehörten ökonomisch eng zusammen; es entstand ein System der „Stadt-Landsiedelung." In dem darin begründeten Mangel an sozialer Einheit und wirtschaftlicher Geschlossenheit der Dorfgemeinde waren die Vorbedingungen für den seit dem 15. Jahrhundert einsetzenden Umwandlungsprozeß, die Entstehung der Gutsherrschaft, gegeben. Damit sind richtige Beobachtungen wiedergegeben; doch wird die Möglichkeit des Entstehens von Ackerbürgerstädten unterschätzt: eine Ausstattung von hundert Hufen bei einer Stadtgründung führte nicht notwendig zur Anlegung besonderer Dörfer. —

Die Geschichte des Verkehrs und der auf das Verkehrswesen gegründeten Wirtschaft ist durch manche Arbeiten von Bedeutung wesentlich gefördert worden. Zu den wertvollen Erscheinungen gehört das Buch Erwin Volkmanns „Germanischer Handel und Verkehr",[3]) das die gewaltige Spanne von der „Urzeit" bis 1600 umfaßt und sowohl die Deutschen nebst Niederländern und Schweizern wie auch die Skandinavier und Angelsachsen berücksichtigt. Den Gebildeten im Handelsstand aller germanischen Völker will es dienen, jedoch auch dem Freunde der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Anregung bieten. Demgemäß liegt der Wert in der anziehenden Darstellung, die großzügig ein gewaltiges Stoffgebiet zu meistern versteht, aber auch eingehende Schilderungen kaufmännischen Lebens bietet und sichtlich nach bildhafter Deutlichkeit strebt. Der Verfasser verfügt über ausgebreitete und gute Kenntnisse; dem Forscher wird es freilich nicht entgehen, daß neuere Untersuchungen nicht immer nach Gebühr berücksichtigt sind. Als die erste derartig zusammenfassende Handels- und Verkehrsgeschichte, die auch wirtschaftspolitischen Betrachtungen Raum gibt, bringt das Werk in verständlicher Form eine Fülle sonst schwer erreichbarer Belehrung. Der Schwerpunkt der Arbeit Paul Klet-

[1]) Beihefte zur Vj. Soz. Wirtsch. G., VI. Stuttgart 1926, W. Kohlhammer.
[2]) Mittelalterliche Siedelung und Agrarverhältnisse im Posener Lande. Schmollers Jb. 49, S. 115ff. (1925).
[3]) Würzburg 1925, Gebr. Memminger (10 Abb. und Karten).

lers „Nordwesteuropas Verkehr, Handel und Gewerbe im frühen Mittelalter“[1]) liegt in der selbständigen quellenmäßigen Forschung. Ein dafür sehr günstiges Gebiet ist gewählt, das Gebiet der Küstenlandschaften um die Nordsee; mit dem ostwärts gerichteten Vordringen der christlich-germanischen Kultur wird für die dem Jahre 1000 sich nähernde Zeit ein noch erweitertes Verkehrsgebiet in die Beobachtung einbezogen. Die Verbreitung der Handelsplätze und Verkehrswege, der Güterverkehr im Zusammenhange mit der gewerblichen Produktion, auch das Kunstgewerbe und seine verkehrsgeschichtliche Bedeutung werden mit lehrreichen Nachweisen vorgeführt; recht geschickt ist die Zeichnung auf der beigegebenen Karte. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß neuerdings auch die Bodenfundforschung der frühmittelalterlichen Geschichte der Verkehrssiedelungen zu Hilfe kommt. P. J. Meier berichtet über „Die Ausgrabung einer karolingischen Marktansiedelung“;[2]) es handelt sich um die Aufdeckung des friesischen Emporium Dorestad durch den Direktor des Reichsmuseums in Leyden J. H. Holwerda, wobei sich eine einstraßige Handelsniederlassung ergab mit einer Kirche am Ende, während zur Seite ein wohl schon beträchtlich älteres castrum hervortrat.

Die den aus entwickelterem Verkehr hervorgegangenen Wirtschaftszuständen zugewandte Forschung beschäftigt sich noch immer gern mit dem Thema Wirtschaft und Stadt. Hierbei sind vorerst zwei aus dem Nachlaß bewährter Gelehrten veröffentlichte Schriften von allgemeiner Art zu nennen: Gust. Schmollers Buch über „Deutsches Städtewesen“[3]) und Paul Sanders „Geschichte des deutschen Städtewesens.“[4]) Beide schließen eine lange, eindringende Forscherarbeit ihrer Verfasser ab, wenn auch mit mancher Unvollkommenheit solcher Veröffentlichungen aus hinterlassenen Aufzeichnungen, beiden ist die starke Betonung ökonomischer, besonders auch wirtschaftspolitischer, sowie soziologischer Gesichtspunkte eigen. Die Darstellung bei Schmoller ist vornehmlich an weiter zurückliegenden Fragestellungen der stadtgeschichtlichen Forschung orientiert; mit bemerkenswerter Schärfe spricht er sich dabei gegen v. Below aus. Natürlich fühlt man sich gefesselt, die Gesamtansicht des Führers der historischen Schule der Nationalökonomie über die Entwicklung des deutschen Städtewesens kennen zu lernen. Erstaunlich ist der Stoffreichtum; auch findet sich Neues darunter, zumal zur Geschichte des Bevölkerungswesens. Immerhin wird das Buch für Forschungszwecke nicht ohne Zurückhaltung be-

[1]) Deutsche Kultur, Hist. Reihe, hrsg. von A. Dopsch. Wien 1924, Österr. Schulbücherverlag.

[2]) Braunschweigisches Magazin 1926, Nr. 2, S. 28f.

[3]) Bonner Staatswissenschaftliche Untersuchungen, Heft 4. Bonn und Leipzig 1922, K. Schroeder.

[4]) ebd. Heft 6. 1922.

nutzt werden können. Noch mehr auf die eigentlich historische Linienführung ist Sander eingestellt; manch frisches Vorwärtsstreben hat sich bei ihm gezeigt, besonders in dem Bemühen um das geistige Erfassen mittelalterlicher Zeiten. Durch feine Bemerkungen regt er an; indes ist kaum zu verkennen, daß die Arbeit heute nicht mehr ganz auf der Höhe der Forschung steht und auch nicht zu der Klarheit und inneren Geschlossenheit durchgebildet ist, die ihr eine dauerhaftere Nachwirkung zu sichern vermöchte. Bemerkt sei in bezug auf die vorgetragene Gesamtauffassung, daß von der antiken Stadt scharf der Typus der mittelalterlichen abgehoben wird. Als Produzentenstadt — nicht als Konsumentenstadt — wird sie gekennzeichnet; ja es wird gerade das Aufkommen des neuen Städtewesens im frühen Mittelalter als Keim für die jüngere Entfaltung der gewaltigen Produktivkräfte auf europäischem, insbesondere deutschem Boden angesehen. In diesem Zusammenhang darf ein Hinweis auf die tiefgründige Charakteristik, mit der Max Weber „Die Stadt" in seinem großen soziologischen Werk betrachtet hat,[1]) nicht fehlen, obschon damit weniger ein Beitrag zur mittelalterlichen deutschen Wirtschaftsgeschichte geboten worden ist. Zu dem Problem der Entstehung von Städten äußert sich C. Koehne,[2]) indem er die bekannten Maßnahmen Heinrichs I. erneut bespricht und die Bedeutung der Burgmannschaft für das Aufkommen der Städte darlegt; doch betont er, daß der weitaus überwiegende Teil der Stadtbewohner durch eigene wirtschaftliche Arbeit den Lebensunterhalt beschafft habe, und wendet sich damit gegen Sombarts Charakteristik der Konsumtionsstädte in jener Zeit. Eine Förderung des sozialgeschichtlichen Verstehens des älteren deutschen Städtewesens strebt Horst Jecht in seinen „Studien zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte" an.[3]) Indem er verschiedene Typen von Städten scheidet und Beobachtungen über die soziale Klassenbildung, besonders im Hinblick auf die Vermögenslage mitteilt, stellt er die Exportgewerbestadt den übrigen Stadtgemeinden gegenüber; in ihr treten zuerst die Ansätze der Gesellschaftsordnung hervor, die in der Neuzeit durchzudringen vermag. Dabei ergibt sich der Unterschied, daß die Entwicklung in Westeuropa, zumal in England, vom Mittelalter ununterbrochen allmählich weiter verlief, während in Deutschland eine Zeit „ständischer Reaktion" dazwischentrat.

Wesentliche Fortschritte der wirtschaftsgeschichtlichen Erkenntnis sind nach wie vor durch quellenmäßige Einzelstudien für bestimmte Städte erzielt worden. Von allgemeiner Tragweite sind vornehmlich verschiedene Arbeiten für Köln und Lübeck. Das geistvoll und scharfsinnig geschriebene Buch Rich. Koebners über

[1]) Wirtschaft und Gesellschaft, Teil II, Kap. 8.
[2]) Burgen, Burgmannen und Städte (Hist. Z. Bd. 133, S. 1 ff.)
[3]) Vj. Soz. Wirtsch. G. XIX 48 ff.

„Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln“,[1]) dessen Hauptbedeutung in der Behandlung verfassungsgeschichtlicher Fragen liegt, hat auch für die Wirtschaftsgeschichte Bedeutung; wird doch darin sehr wesentlich auf die wirtschaftlich-sozialen Grundlagen der Verfassungsentwicklung eingegangen. Dabei wird die Annahme vertreten, daß der Typus der „Marktstadt“ sich „am Rhein auf dem Boden des antiken Städtewesens“ ausgebildet hat als etwas Neues, ohne so unmittelbare „Kontinuität,“ wie sie Dopsch behauptet. Die Schilderung einer doppelten Siedlungsbewegung im Marktgelände nahe dem Rheinufer, wie sie K. vorträgt, erscheint freilich etwas künstlich ersonnen und bedarf weiterer Prüfung. In besonnener Kritik hat Luise v. Winterfeld Stellung zu einigen strittigen Punkten genommen;[2]) dabei hebt sie den Anteil der Gilde und des Kaufmannsrechts an der Bildung des bürgerlichen Gemeinwesens stark hervor („gildenmarktrechtliche Theorie“). Ihr wird auch eine sorgsame Studie über „Handel, Kapital und Patriziat in Köln bis 1400“[3]) verdankt, in der aus dürftigem Quellenmaterial lehrreiche Nachweise für einzelne Kölner von patrizischem Rang und ganze Kaufmannsfamilien erbracht werden; das Ergebnis ist, daß die Herrenstellung der Kölner Patrizier Handelsgewinnen, nicht angestammtem Grundbesitz zu verdanken war. Ein Werk, das ebenso durch die Methode der Untersuchung wie durch die aufschlußreichen Ergebnisse einen hervorragenden Platz in der jüngsten städtegeschichtlichen Literatur einnimmt, ist Fr. Rörigs „Markt von Lübeck.“[4]) Eine ungewöhnliche Leistung hierbei ist die Herausarbeitung der topographischen Grundlage für die Behandlung der höheren wirtschaftsgeschichtlichen Probleme. In genauester Quellenforschung wird das Bild des Lübecker Marktes um 1300 mit seinen Buden und Baulichkeiten sowie die Feststellung der Grundbesitzverhältnisse im Marktraum gewonnen; daran schließt sich eine lebendige Darstellung der Marktorganisation der Lübecker Frühzeit, wobei die maßgebende Bedeutung des auf dem Marktplatz vor sich gehenden Verkehrs klar hervortritt, während erst später die Vereinigung von Absatz-, Produktions- und Wohnstätte in den Gassen der Stadt durchgeführt worden ist. Für die Vorgänge bei der Gründung Lübecks ergibt sich die Annahme der Mitwirkung eines „Unternehmerkonsortiums“, so daß bei dieser führenden Stadt im deutschen Osten seit ihren Anfängen die bedeutsame Rolle eines Unternehmertums erhellt.[5]) Für die spätere Zeit weist Rörig

[1]) Bonn 1922, Hanstein.

[2]) Untersuchungen über die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln. Vj. Soz. Wirtsch. G. XVIII, 1 ff.

[3]) Pfingstblätter d. Hans. Gesch. Ver. 16. 1925.

[4]) Leipzig 1922, Quelle & Meyer. Anzeige von mir, Hist. Z. 127, S. 298 ff.

[5]) v. Below wendet sich gegen die hier vertretene „Gildetheorie“, obschon in den Ausführungen R.s der Ausdruck Gilde geflissentlich vermieden ist; s. Vj. Soz. Wirtsch. G. XVIII, 245 ff.

die Wichtigkeit des Großhandels und das Auftreten von Großhändlern in Lübeck überzeugend nach.[1]) Wohl waren Groß- und Kleinhandel, wie man schon bisher angenommen hat, zunächst vielfach miteinander verbunden; aber bei der Tätigkeit der führenden Kaufleute war der Betrieb des Großhandels die Hauptsache. Sehr eindrucksvoll wird gezeigt, wie gegen Ausgang des 13. Jahrhunderts in Lübeck ein Wandel sich vollzog, wonach Großkaufleute von neuem Schlag vom festen Sitz (von ihrer „Schreibkammer") aus einen Großbetrieb mit weitverzweigten Beziehungen unter Mitwirkung von verschiedenerlei Hilfskräften leiteten. Erst nach einem mächtigen Aufschwung im 14. Jahrhundert erhob sich, zugleich mit der Ausbildung einer neuen Rentnerschicht und dem wachsenden Einfluß des Handwerkertums, die auf Selbstgenügsamkeit und Abschluß gerichtete Wirtschaftsgesinnung: „der Geist der geschlossenen Stadtwirtschaft".[2]) Bemerkenswert ist, daß auch H. Nirrnheim die Bedeutung des Großhändlertums im niederdeutschen Wirtschaftsleben jetzt höher einschätzt, als er dies früher getan hat.[3]) Die Ergebnisse der neuen Forschungen für Köln und Lübeck hat K. Frölich in einer inhaltsreichen, vergleichenden Studie besprochen[4]) und mit Recht dargelegt, daß nach den im Osten erlangten Aufschlüssen erneute Prüfung der Entstehungsfrage für die großen rheinischen Städte geboten sei.

Eine stadtgeschichtliche Arbeit von eigener Art, die vorbildlich für andere Untersuchungen werden könnte, ist H. Bechtels Studie über den „Aufbau der Stadt Posen";[5]) er geht den Wechselwirkungen zwischen handelsgeographischer Lage, Sozialleben und Siedlungsweise nach und beschäftigt sich besonders mit der Bildung von Grundrente, deren verschiedene Arten auseinandergehalten und auf ihre Entstehungsursachen geprüft werden. Sodann seien zwei Arbeiten aus dem Elbgebiet hervorgehoben. Für Magdeburg liegt ein Sammelwerk vor,[6]) das durch gründliche Einzeluntersuchungen die künftige Abfassung einer großen Wirtschaftsgeschichte Magdeburgs vorbereiten will; an der Leitung beteiligte sich W. Stieda, der selbst einen Beitrag beigesteuert hat. Die Ab-

---

[1]) Großhandel und Großhändler in Lübeck im 14. Jahrhundert. (Z. d. Ver. für Lübeckische Gesch. XXIV, 103 ff.; auch S.-A.)

[2]) Eine sehr hübsche Entdeckung hat Rörig gemacht und scharfsinnig ausgewertet: Das älteste erhaltene deutsche Kaufmannsbüchlein (1330 ff.), nebst Nachrichten über Lübecker Großkaufleute und die Art ihrer Rechnungsführung (Hans. Gbll. XXX, 12 ff.).

[3]) Ein hansischer Großkaufmann des 15. Jhs. Vj. Soz. Wirtsch. G. XVIII, 132 ff.

[4]) Zur Verfassungstopographie von Köln und Lübeck im MA. (Z. d. Ver. f. Lübeckische Geschichte XXIII, 381 ff.)

[5]) Breslau 1923, M. u. H. Marcus.

[6]) Magdeburgs Wirtschaftsleben in der Vergangenheit I. Hrsg. von der Industrie- und Handelskammer. (Dr. Leonhard). Verlag J. Fr. Eilers.

handlungen über das Zunftwesen sowie den Tuchhandel gehen von den mittelalterlichen Zeiten aus; alle anderen sind Aufgaben aus der Neuzeit gewidmet. Eine sehr gründliche Leistung, ausgezeichnet durch Genauigkeit der Forschung wie durch die großen Linien einheitlicher anziehender Darstellung ist E. Krokers Handelsgeschichte der Stadt Leipzig.[1]) Nach den Ausführungen über die Anfänge des Leipziger Handels wird eingehend das Verhältnis von Kaufmannschaft und Kramern geschildert. Lehrreich sind die Ausführungen über die Lösung Leipzigs von der Vorherrschaft der Nürnberger, wobei der die Kapitalbildung befruchtende sächsische Bergbau fördernd einwirkte. Eingehend wird die Entwicklung der Messen dargestellt. Eine erste Handelsblüte Leipzigs entfaltete sich im 16. Jahrhundert; damals sind schon manche Leipziger Großkaufleute in ihrer Persönlichkeit und ihrem Wirtschaftsgebahren historisch faßbar. Weitere Abschnitte führen die Darstellung bis zum Weltkrieg fort.

Was die nicht auf einzelne Städte bezogene spätmittelalterliche Handelsgeschichte betrifft, so sei zunächst die „Geschichte der Großen Ravensburger Handelsgesellschaft 1380 bis 1530“[2]) genannt, die Alois Schulte in knappen Zügen auf Grund eingehendster Kenntnis geboten hat. J. Strieders Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen[3]) sind in neuer Auflage erschienen, mit Nachträgen, die das Kupfersyndikat von 1548, die Bestrebungen der Zinnmonopolisierung zu Anton Fuggers Zeit und das Quecksilbermonopol behandeln; eine Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Meinungen soll eine künftige Arbeit über die Entstehung der Aktiengesellschaft bringen. Auffallend gering ist der Forschungsertrag auf dem Gebiete der Gewerbegeschichte gewesen. Noch fehlt es nicht an Arbeiten über das Zunftwesen, wobei bisweilen allgemeinere Gesichtspunkte, sei es der Politik,[4]) sei es der Ernährungswirtschaft,[5]) Beachtung gefunden haben. K. Bücher hat für die Zeit vor Beginn des kapitalistischen Zeitalters „untergegangene Handwerke“ zusammengestellt.[6]) Verdienstlich ist es, wenn der technischen Entwicklung im Gewerbe durch die Forschung mehr als bisher nachgespürt wird. In dieser Hinsicht sind die durch die „archäologische Methode“ angeregten „Studien zur mittelalterlichen Keramik“ von Konr. Strauß,[7]) der

[1]) Leipzig 1925, W. Bielefeld.
[2]) Schmollers Jb. Bd. 48, 3, S. 213ff.
[3]) München 1925, Duncker & Humblot.
[4]) Hans Schultheß, Die politische Bedeutung der Zünfte im Zürcher Staatswesen. Zürich 1926, Schultheß & Co.
[5]) K. Frd. Müller, Geschichte der Getreidehandelspolitik, des Bäcker- und Müllergewerbes der Stadt Freiburg i. Br. Poppen & Ortmann 1926.
[6]) Zeitschrift f. d. ges. Staatswiss. 78, S. 435ff.
[7]) Mannusbibliothek, hrsg. von G. Kossinna Nr. 30. Leipzig 1923, C. Kabitzsch.

sich um typologische Bestimmungen und deren zeitliche Einordnung bemüht, dankenswert, obschon der Ausgang des Hochmittelalters dabei kaum überschritten wird. — Ein wichtiges, wenig behandeltes Problem von allgemeiner Bedeutung hat G. Wentz angefaßt, indem er über „Das offene Land und die Hansestädte" schrieb.[1]) Allerdings ist es nur eine kleine Einzelstudie nach Quellen des Klosters Diesdorf in der Altmark; doch werden die Beziehungen ländlicher und städtischer Produktion und Konsumtion, Absatz und Einkauf der klösterlichen Wirtschaft mit treffenden Beobachtungen beleuchtet.

Arbeiten zur Wirtschaftsgeschichte von Territorien sind nicht zu verzeichnen, soweit nicht die oben für einzelne Landschaften genannten Schriften dafür in Betracht kommen. Zur Finanzgeschichte wäre zunächst auf die oben bereits erwähnten Untersuchungen über das Königsgut zu verweisen. In einer besonderen Abhandlung hat Br. Heusinger das „Servitium regis in der deutschen Kaiserzeit" untersucht; er erklärt es aus dem eigenkirchlichen Verhältnis, was G. v. Belows Widerspruch hervorgerufen hat.[2]) Die Arbeit von Ad. Waas über „Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit" (II.)[3]) ist verfassungs- und rechtsgeschichtlich eingestellt; die Bede wird hier — im Gegensatz zu von Belows Ansicht (Ableitung aus der Hochgerichtsbarkeit) — als Muntabgabe (Muntschatz) der Vogtleute, als Vogteisteuer erklärt. Von großer Tragweite verspricht die Behandlung der Regalien unter Friedrich Barbarossa zu werden, wie sie F. Schneider in seinem tiefgreifenden Buch über Landgemeinde und Burg in Italien eingeleitet hat.

Von manch bemerkenswertem Fortschritt der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung durfte im vorstehenden Bericht gesprochen werden, nicht nur in rein fachwissenschaftlicher Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf die Auswertung für allgemeineres kulturgeschichtliches Verstehen. Hervorgehoben sei die sichtliche Neigung, Wirtschaftszustände im Rahmen des Kulturzusammenhangs zu erfassen, auf die wirtschaftspsychologische Struktur einzugehen; so wird ein richtigeres Bild vom Großkaufmann, vom Unternehmer, auch vom Bauern und Handwerker gewonnen. Indes man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Wirtschaftsgeschichtsforschung, wenigstens für die mittelalterlichen Zeiten, neuer Fragestellung, wie sie sich aus tiefen geistigen Strömungen der Gegenwart ergibt, nur zögernd zu folgen scheint.

Leipzig. Rudolf Kötzschke.

---

[1]) Hansische Geschichtsblätter 23, S. 61 ff.

[2]) Berlin und Leipzig 1922, W. de Gruyter & Co. — G. v. Below, Vj. Soz. Wirtsch. Gesch. XVII, 189 f.

[3]) Arbeiten zur deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte, hrsg. von J. Haller u. a. Heft 5. Berlin 1923, Weidmann.

GEISTIGE KULTUR DES MITTELALTERS.

Für den Stand der Forschung wie für unser derzeitiges Verhältnis zum Mittelalter ist vielleicht nichts so bezeichnend wie die Tatsache, daß v. Eickens[1]) Buch in dem letzten Jahrzehnt mehrfach neu aufgelegt worden ist: 1887 erschienen, hat es 1913 die zweite, 1917 die dritte und 1923 die vierte Auflage erlebt. Daß dieses Werk, das schon bei seinem Erscheinen und seither in steigendem Maße als eine durchaus einseitige und unhaltbare Konzeption der mittelalterlichen Weltanschauung erkannt worden ist, trotzdem nach Jahrzehnten in unveränderter Gestalt wiederauflebt, zeigt einerseits, daß trotz der Summe von Einzelforschung, die seither geleistet worden ist, eine Scheu besteht, eine Gesamtdarstellung zu unternehmen. Andrerseits ist es ein Beweis für das verstärkte Interesse, das die Gegenwart am Mittelalter nimmt. Denn die späte Popularität des Eickenschen Buchs gilt nicht dem Umstand, daß es trotz allem ein großer Wurf war, sondern entspringt, um die Worte Landsbergs zu gebrauchen, „der neuen Liebe zum Mittelalter, die als ungestümer Sturm durch unsere Herzen geht.“

Eine neuere Gesamtdarstellung liegt immerhin vor, wenn sie auch nicht voll befriedigt; sie verdient schon als Versuch mehr Beachtung, als sie bei uns gefunden hat, weshalb hier kurz darauf hingewiesen werden soll, obwohl sie zeitlich aus dem Rahmen dieses Berichts herausfällt: es ist das Buch des Amerikaners H. O. Taylor[2]). Sein Interesse gehört vor allem dem 11.—13. Jahrhundert; wenn man zu der Einleitung über die Grundlagen, die trotz ihrer 200 Seiten über Allgemeinheiten nicht recht hinauskommt, noch das kürzere Kapitel über das karolingische Zeitalter zieht und die beiden verhältnismäßig knappen letzten Kapitel, in denen Duns Scotus und Occam und, als Synthese des Mittelalters, Dante behandelt werden, als Schluß des Ganzen ansieht, so sind fast 900 Seiten auf diese drei Jahrhunderte verwendet. Die Darstellung geht nicht wie bei Eicken von einem einheitlichen Grundgedanken aus; wenn Taylor auch eine gewisse geistige Gleichartigkeit sieht, so lehnt er es doch ab, das Denken und Fühlen dieser Zeit in eine Einheit zusammen-

---

[1]) Heinrich v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 4. Aufl. Stuttgart 1923, B. G. Cotta Nachf.

[2]) The Mediaeval Mind. A history of the development of thought and emotion in the Middle Ages. By Henry Osborn Taylor. 2 vols. London 1911, Macmillan and Co.

zupressen, geht vielmehr den Verschiedenheiten, den individuellen wie den örtlich und zeitlich bedingten, mit Liebe nach. Das weite Gebiet ist fleißig durchgearbeitet, aber von einer vollen Beherrschung des Stoffs läßt sich doch nicht reden; manches ist unzulänglich, die allgemeinen Kapitel haben etwas Verschwommenes, und in den anderen, in denen ein meist plastisches Bild der führenden Geister gezeichnet ist, möchte man die verbindenden Linien noch stärker gezogen sehen. Aber das Werk ist geistreich und anregend und bedeutet auf alle Fälle eine Bereicherung, wenn auch keinen eigentlichen Fortschritt.

Das erhöhte Interesse am Mittelalter ist nur zum Teil wissenschaftlich bedingt. Die mittelalterliche Forschung erntet die Früchte, deren Samen Jacob Burckhardt ausgestreut hat. Das vertiefte Renaissancestudium mußte immer weiter ins Mittelalter hineinführen, je mehr sich die Vorstellung des Gegensatzes verlor und man sich der engen Verknüpfung bewußt wurde. Andererseits ist die neue Liebe zum Mittelalter eine Zeiterscheinung, die eine offenkundige Verwandtschaft mit der Romantik aufweist. Über ihr Wesen, ihre Motive wie ihre Gefahren hat sich vor kurzem W. Stach[1]) in dieser Zeitschrift ausgesprochen. Sie kann die mittelalterliche Forschung zweifellos befruchten, aber Vorsicht ist vonnöten; wo die Beschäftigung mit vergangenen Zeiten nicht zu geschichtlicher Erkenntnis, sondern zu eigener Weltanschauung führen soll, ist die Gefahr einer Verzeichnung leicht gegeben. Und nicht jedes aus Liebe zum Mittelalter geborene Werk ist so erfreulich, frisch und anregend wie die Schrift Landsbergs.[2])

Landsberg bezweckt „nur die Darstellung der zentralen mittelalterlichen Position in ihrer inneren Größe und Folgerichtigkeit, des Ewigen im Mittelalter mit seiner Sinnbeziehung auf die geistigen Zustände der Gegenwart." Er will keine Rückkehr zum Mittelalter. Aber seine geschichtsphilosophischen Anschauungen weisen ihn an das Vorbild des mittelalterlichen Geistes: die abendländische Geschichte führt von der Ordnung zur Gewohnheit, von der Gewohnheit zur Anarchie, von der Anarchie wieder zur Ordnung. Auf die Ordnung der Hochantike folgt die Gewohnheit der Spätantike und die Anarchie der Übergangszeit, dann die Ordnung des Mittelalters, die bürgerliche Gewohnheit und „jene Anarchie, die sich in den Gegenbewegungen gegen sie anmeldet, um in der heutigen Jugendbewegung siegreich zu werden". Das ehrfürchtige Wahr-

[1]) Bd. XVI., S. 14 ff. Nachdem sich Stach dort ausführlich über das Buch Hoffmanns über den mittelalterlichen Menschen geäußert hat, erübrigt sich ein Hinweis in diesem Bericht. Seiner wohlbegründeten Ablehnung trete ich durchaus bei.

[2]) Paul Ludwig Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters. 3. Aufl. Bonn 1925, Fr. Cohen.

nehmen der Weltordnung war der Vorzug des mittelalterlichen Menschen, der Höhepunkt des Mittelalters daher Thomas von Aquino, der dieses Weltbild gestaltet hat und in dem „das volle Gleichgewicht zwischen Gottesidee und Ordnungsgedanken“ erreicht ist. Er steht daher im Mittelpunkt der Abhandlung.

Wie sich das Bestreben, auf weitere Kreise der Gegenwart einzuwirken, mit wissenschaftlichem Geist vereinen läßt, dafür hat A. v. Harnack[1]) ein nachahmenswertes Muster geschaffen in seiner Sammlung ausgewählter Stellen aus Augustins Werken; er will damit ein Bild der Persönlichkeit in Umrißlinien geben, um Augustin der Gegenwart näher zu bringen. H. beschränkt sich nicht auf solche Sätze, die den heutigen Menschen unmittelbar ansprechen — deren sind es nicht wenige —, sondern er will ebenso Interesse und Verständnis für die geschichtliche Persönlichkeit erwecken. Die 557 meist ganz kurzen, vortrefflich übersetzten, systematisch geordneten Aussprüche werden zusammen mit der knappen, aber inhaltsreichen Einführung diesen Zweck sicher erreichen,

Hessens[2]) kleine Schrift wird man mit ähnlichen Erwartungen zur Hand nehmen, aber sie bietet anderes. Hessen hat sich in mehreren eindringenden Untersuchungen[3]) mit der Erkenntnislehre Augustins beschäftigt und vor allem klargelegt, daß die Stellung des Thomas von Aquin zu der augustinischen Erkenntnislehre zeitgeschichtlich bedingt war: die thomistische Interpretation war eine aus dem Kampf gegen den Averroismus zu erklärende Umdeutung Augustins. Hessens neuere Schrift ist vor allem eine Auseinandersetzung mit neuscholastischen Gegnern, mehr ein Beitrag zur Geschichte der Deutungen des Augustinismus in der Gegenwart als zum geschichtlichen Verständnis Augustins.

Dagegen bietet Holls[4]) Abhandlung in dieser Richtung sehr viel. Er will die Frage der inneren Entwicklung Augustins von dem Gesichtspunkt aus aufnehmen, daß die Gesamtheit der auf ihn wirkenden Antriebe und das Ganze seiner Lebensgestaltung gleichzeitig ins Auge gefaßt werden. In der Frage der Bekehrung sieht er die Darstellung der Konfessionen als richtig an. Für die darauf folgende Zeit zieht er in ausgedehntem Maße Augustins Briefe heran; daß diese beste Quelle bisher vernachlässigt worden

[1]) Adolf von Harnack, Augustin. Reflexionen und Maximen, aus seinen Werken gesammelt und übersetzt. Tübingen 1922, J. C. B. Mohr.

[2]) Johannes Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart 1924, Strecker & Schröder.

[3]) Mir liegen vor: Die Begründung der Erkenntnis nach dem heil. Augustinus. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIX, 2. Münster 1916, Aschendorff. — Augustinische und thomistische Erkenntnislehre. Paderborn 1921, F. Schöningh.

[4]) Karl Holl, Augustins innere Entwicklung. Abhandlungen der preuß. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1922, 4. Berlin 1923. In Kommission bei Walter de Gruyter & Co.

ist, erscheint ihm als schwerer Fehler der Forschung. Wertvoll ist der Hinweis darauf, daß Augustins eigene Stellung durchaus nicht zusammenfällt mit der Art, wie er in der Geschichte gewirkt hat: er hat kein Stück der katholischen Frömmigkeit angetastet, diese vielmehr auch da gefördert, wo sie seinen philosophischen Anschauungen widersprach.

Der Mediziner Legewie[1]) behandelt Augustin in einer Psychographie: er will den Kräften nachgehen, die sein Wesen zu dem gemacht haben, was es ist. Als solche treibenden Kräfte erscheinen Leidenschaft, Gewissen und Ängstlichkeit; eine starke Gefühlsspannung führt zu ausgesprochen affektbetonten Vorstellungen; für seine Neigung zur Wertung, die bei Augustin nicht selten zu einseitiger Übertreibung führt, und für sein starkes religiöses Bedürfnis bietet ihm das Christentum Befriedigung. In der Bekehrung sieht L. den Wendepunkt zum endgültigen Durchdringen des Sthenischen, während das Asthenisch-Sensitive in ihm immer mehr zurückgedrängt, wenn auch nie ganz erstickt wird. Der sehr interessante Versuch L.s darf auch vom Historiker mit dankbarer Freude aufgenommen werden.

In Eibls[2]) Buch ist der Abschnitt über Augustin sicherlich der beste, obwohl Augustin nicht in dem Maße im Mittelpunkt steht, wie der Titel erwarten läßt. Es ist eine reichhaltige Darstellung der urchristlichen und patristischen Geistesgeschichte; der Reihe nach werden die Persönlichkeiten und Systeme charakterisiert; freilich wird man sagen müssen, daß die Darstellung allzusehr im Dogmengeschichtlichen stecken bleibt. Das ist eine Folge des Übelstands, den E. selbst beklagt, und für den er die Anordnung des Gesamtstoffes in der „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" verantwortlich macht: daß die spätantike Philosophie einem andern Bande vorbehalten ist. Aber hier hat sich E. zu ängstlich an diese Anordnung gehalten; eine doppelte Behandlung ist doch gewiß das kleinere Übel, wenn es überhaupt eins ist, jedenfalls genügt es schlechterdings nicht, wenn „an entscheidenden Stellen daran erinnert wird, daß man sich den Neuplatonismus als Ergänzung hinzudenken müsse."

An das auf drei Bände berechnete Werk Schnürers[3]) über Kirche und Kultur im Mittelalter geht man mit Erwartungen heran, die der vorliegende erste Band (der bis Karl d. Gr. reicht) nicht erfüllt. Nicht bloß weil die Antwort auf seine Frage: wie verhielt sich die Kirche zu dem auf die irdische Wohlfahrt der Menschheit

[1]) Bernhard Legewie, Augustinus. Eine Psychographie. Bonn 1925, A. Marcus & E. Webers Verlag.

[2]) Hans Eibl, Augustin und die Patristik. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Bd. 10/11. München 1923, Ernst Reinhardt.

[3]) Gustav Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter Bd. I. Paderborn 1924, Ferd. Schöningh. (Bd. II ist inzwischen erschienen. D. Schriftl.)

gerichteten Streben und zu der geistigen Fortschrittsbewegung der Menschheit? schon im Vorwort durchscheint — Sch. möchte in den Fußtapfen des 1853 gestorbenen Franzosen Ozanam weitergehen, der in der katholischen Kirche die Begründerin der abendländischen Kultur sah —, sondern vor allem, weil es an der Herausstellung und Durcharbeitung der Probleme fehlt. Von dieser Enttäuschung abgesehen, bietet das Buch viel und die gleichmäßig sorgfältige Behandlung der einzelnen Kapitel verrät eine gründliche Beherrschung des Stoffs, so daß man gespannt ist, bis das ganze Werk vorliegt.

Schneider[1]) zieht mit seiner Abhandlung über die Erkenntnislehre der frühmittelalterlichen Autoren (Cassiodor, Gregor d. Gr., Isidor, dann Alcuin und seine Schüler Hraban und Fredegisus) die Verbindungslinie von Antike und Patristik zur beginnenden Scholastik. Er bestätigt, daß sie unter der Vorherrschaft der platonisch-augustinischen Denkweise stehen; auch die mystische Erkenntnislehre findet sich, besonders bei Gregor. Die Fortsetzung seiner Arbeit, in der er sich mit Erigena beschäftigt, lag mir nicht vor.

Mit dieser letzteren setzt sich an einigen Stellen Dörries[2]) auseinander, der das Verhältnis Erigenas zum Neuplatonismus untersucht. Während die ältere Auffassung die kühne Selbständigkeit Erigenas betonte, möchten neuere Forscher ihn eigentlich nur noch als reinen Vertreter des Neuplatonismus gelten lassen. D. geht einen Mittelweg: auch er macht Abstriche an der behaupteten Originalität, aber er läßt auch seinen Neuplatonismus nur mit Einschränkung gelten; Erigena hat, was er aufnahm und weitergab, selbständig behandelt und gewandelt. Sein Einfluß auf seine Zeit ist trotz der durchdachten Systematik seiner Gedankenwelt nicht groß, die Art seiner Persönlichkeit erklärt seine Vereinsamung; aber Wirkungen gehen doch von ihm aus, und die Renaissancemystik zeigt eine unverkennbare Verwandtschaft mit der seinen.

Die Bedeutung des Mose ben Maimon für die Scholastik hat sich der Forschung in den letzten Jahrzehnten immer mehr erschlossen. Nun liegt endlich sein philosophisches Hauptwerk, der Moreh Nebokhim, in einer mustergültigen, sorgfältig kommentierten deutschen Übersetzung von Adolf Weiß[3]) vor, die der Klarheit und Begriffsschärfe des Werks durchaus gerecht wird. Weiß hat dem ersten Buch eine eingehende Darstellung von Maimons Leben und Werken sowie seinem philosophischen System vorausgeschickt, die seine Stellung

---

[1]) Arthur Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik. Fulda 1921, Fuldaer Aktiendruckerei.

[2]) Hermann Dörries, Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus. Tübingen 1925, J. C. B. Mohr.

[3]) Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Bemerkungen versehen von Adolf Weiß. I. Buch. (Philosoph. Bibliothek 184.) Leipzig 1923, Felix Meiner.

im jüdisch-arabischen Geistesleben und seine Bedeutung für das mittelalterliche Denken würdigt. Als theologisches Werk gedacht, das für das Judentum den Konflikt zwischen Vernunft und Glauben, Aristotelismus und Bibel lösen sollte, ist der Moreh zu einem „Grundwerk der Philosophie“ geworden, dem der christliche Aristotelismus sehr viel verdankt, das aber auch auf die neuere Philosophie einwirkt. Von den mittelalterlichen Scholastikern steht Albertus Magnus stark unter seinem Einfluß, aber auch bei Thomas stellt Weiß eine vollkommene Vertrautheit mit dem Werk fest.

Verweyens[1]) vortreffliche Darstellung der mittelalterlichen Philosophie geht von den Problemen aus: das Erkenntnisproblem, das metaphysische und das ethische Problem werden der Reihe nach behandelt. Eine knappe Übersicht, die über den allgemeinen Gang und die Bedeutung der Strömungen und der Köpfe orientiert, ist vorausgeschickt; die einzelnen Abschnitte und Unterabteilungen sind durchaus unter den historischen Gesichtspunkt gestellt. So gestaltet sich die Führung durch die Probleme und ihre Lösungsversuche äußerst klar und übersichtlich. Gerne weist V. auf das hin, was das Mittelalter mit der Neuzeit verbindet, besonders auch auf naturwissenschaftliche Strömungen; die Bedeutung der geschichtlichen Erforschung der Scholastik für die praktisch-politische Kulturarbeit der Gegenwart offenbart sich nach ihm auf dem Gebiet der Staatslehre am eindringlichsten.

Rolfes[2]) legt ausgewählte Stücke aus den Schriften des Thomas, besonders seiner Summa contra gentiles in deutscher Übersetzung vor, um die Grundzüge seiner Philosophie vor Augen zu führen. Die sorgsam getroffene Auswahl ist systematisch geordnet; von den vier Teilen: Erkenntnislehre, Naturlehre, Seinslehre, Gotteslehre ist der letzte der umfangreichste. Auf eine Einführung ist verzichtet, dagegen sind erläuternde Anmerkungen beigegeben.

Dempf[3]) verfolgt die Entwicklungsgeschichte des scholastischen Systems von den patristischen Grundlagen bis zum Höhepunkt der Scholastik, wobei er auch die Wandlungen im Organismus der Kultur in ihrer Einwirkung auf die Systematik der Weltanschauung, wenigstens andeutungsweise, heranzieht. Er unterscheidet drei Phasen: die vorwiegend traditionalistische, die Konkordanzphase und die systematische Phase, die in der theologischen Summa des Aquinaten gipfelt; in ihr sieht er „die letzte geistige Großtat des Mittelalters und zugleich die erste Großtat der Renaissance.“

---

[1]) Johannes M. Verweyen, Die Philosophie des Mittelalters. Berlin und Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (Walter de Gruyter & Co.).

[2]) Eugen Rolfes, Die Philosophie von Thomas von Aquin. (Philosoph. Bibliothek Bd. 100.) Leipzig 1920, Felix Meiner.

[3]) Alois Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. München-Berlin 1925, R. Oldenbourg.

Wie stark das scholastische Denken sich auch in der mittelhochdeutschen Literatur widerspiegelt, zeigt Neumanns[1]) Aufsatz an einer Anzahl Freidankstellen. N. warnt davor, in mittelhochdeutsche Prägungen neuhochdeutsche Begriffe hineinzutragen und betont nachdrücklich, daß die richtige Einstellung für mhd. Dichtung nur auf dem Umweg über die spätantiken und mittelalterlichen Theoretiker zu erreichen ist.

Grabmann[2]) grenzt in einer kleinen Schrift die katholische Mystik scharf gegen andere Mystiken ab; das pantheistische Element wird von ihm als Gesamterscheinung abgelehnt, selbst bei Meister Eckhart ist geschichtlich das letzte Wort noch nicht gesprochen: es muß die Veröffentlichung seiner lateinischen Verteidigungsschrift abgewartet werden. Ein Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik besteht nicht; G. kann hier auf die von ihm entdeckten scholastischen Schriften deutscher Mystiker hinweisen, durch die er die wertvollen Funde Denifles ergänzt hat. Über das Verhältnis von Scholastik und Mystik finden sich bedeutsame Ausführungen in Bernharts[3]) Buch, dessen Gegenstand „das nach seinem seelischen oder denkerischen Ursprung mystisch geartete oder doch in Mystik auslaufende Philosophieren des Mittelalters“ ist. In dem freundlich-feindlichen Nebeneinander von Scholastik und Mystik kommt das Spannungsverhältnis menschlicher Antinomien zum Ausdruck: „Des Geistigen und Seelischen, des Rationalen und Affektiven, des Logischen und Alogischen, des Objektiven und Subjektiven, des Realen und Idealen, des Sozialen und Individuellen.“ Sein gründliches Buch führt von den antiken Ursprüngen bis Nikolaus von Cues mit einem Ausblick auf die Fortwirkung des mystischen Gedankens in der neueren Philosophie; besonders die Bedeutung des Cusaners wird voll gewürdigt.

Auf die Bedeutung der deutschen Mystiker, insbesondere Eckharts, für das Werden der neueren Philosophie weist mit Nachdruck Heimsoeth[4]) hin, der überhaupt die Philosophie der Neuzeit stärker in dem mittelalterlichen als in dem antiken Denken verwurzelt sieht. Die auf den Höhepunkt der klassischen Scholastik folgende Zeit führt darin zu einer entscheidenden Wendung, „daß hier zum erstenmal seit dem Ringen der Kirchenväter und besonders Augu-

---

[1]) Friedrich Neumann, Scholastik und mittelhochdeutsche Literatur. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. 25. Jahrgang., S. 387 ff. Leipzig 1922, Teubner.

[2]) Martin Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik (Der katholische Gedanke Bd. 2). München 1922, Theatiner Verlag.

[3]) Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Bd. 14.) München 1922, Ernst Reinhardt.

[4]) Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. (Schriftenreihe der preußischen Jahrbücher 6.) Berlin 1922, Georg Stilke.

stins die innere Freiheit gewonnen wird gegenüber der ins scholastische System ganz eingewobenen antiken Begrifflichkeit." Dafür ist ihm auch Eckharts Umprägung scholastischer Termini in anschauliche deutsche Worte kennzeichnend: nun sind sie frei geworden zu neuem Leben. Cusanus wie Paracelsus sind aufs stärkste abhängig von der deutschen Mystik; die angebliche Verfallszeit der Scholastik ist vielmehr die Zeit, in der die Vorarbeit für die neuere Philosophie geleistet wird.

Während Bernhart die Verbindung von Scholastik und Mystik in Antinomien des menschlichen Wesens begründet sieht, hat Riekel[1]) den Eindruck, daß es sich dabei um solche kraftvolle Persönlichkeiten handelt, „in denen sich nicht nur die gleichgerichteten, sondern auch die auseinanderstrebenden Elemente des Zeitgeistes manifestieren". Die Möglichkeit einer solchen Verbindung sieht er darin gegeben, daß beide Strömungen ein Gemeinsames haben: bei beiden überwiegt das Bestreben, allein der Selbstgewißheit der inneren Erfahrung oder Reflexion zu vertrauen. Riekel legt in seiner Darstellung der Renaissancephilosophie durchweg die Fäden bloß, die sie mit der vorangehenden verbinden; wie Heimsoeth betont auch er, daß die Philosophie der Renaissance ihre Grundlage in Deutschland erhält: „in der stillen Sphäre der deutschen Geistesarbeit werden die weltanschaulichen Grundlagen zu dem neuen Weltgefühl geschaffen". Dementsprechend sieht er den Höhepunkt in Cusanus, Paracelsus, den italienischen Naturphilosophen und Giordano Bruno. Der Platonismus der Renaissance wird (mit Bäumker) als unmittelbare Fortsetzung des neuplatonisch-mystischen Gedankenguts des Mittelalters angesehen; die italienischen Platoniker streben ebenso wie Cusanus nach einer Synthese der alten und neuen Gedankenwelt; erst als sich die naturphilosophische Richtung mit dem Platonismus verbindet, wird im 16. Jahrhundert der Kampf gegen den Aristotelismus aufgenommen.

Bezolds[2]) Studie verfolgt das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus bis ins 13. Jahrhundert; in einzelnen Partien weitet sich die Darstellung zu der des Fortlebens der Antike überhaupt aus. Die euhemeristische Deutung der Götter in der Patristik ebenso wie ihre Allegorisierung und Dämonisierung haben, wenn auch zunächst als Mittel zu ihrer Unschädlichmachung gedacht, die antiken Götter in die Welt des Mittelalters hinübergerettet. Die Neubelebung der klassischen Studien in der Karolingerzeit führt in romanischen Gebieten im 10. Jahrhundert einen Geist humanistisch angehauchter Selbstherrlichkeit und sogar Frivolität herauf; der asketische Aufschwung vermag an der lateini-

[1]) August Riekel, Die Philosophie der Renaissance. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 15.) München 1925, Ernst Reinhardt.
[2]) Friedrich von Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus. Bonn und Leipzig 1922, Kurt Schröder.

schen Grundlage der klerikalen Schulung nicht zu rütteln, aus ihr wächst vielmehr seit dem 11. Jahrhundert eine Bewegung heraus, die man als geistlichen Humanismus bezeichnen kann. Freilich drängte die gleichzeitige Steigerung des asketischen Idealismus nach der anderen Seite, die kirchliche Auffassung der alten Götter als Dämonen blieb, aber aller Weltverneinung zum Trotz setzt sich doch eine Freude an der schönen Form durch, die einen Wandel in der Empfindung offenbart und zur Antike ein positiveres Verhältnis findet. Dadurch und durch andere Einflüsse (Sternenglauben, höfische Poesie, Platonismus, gelegentlich auftretender Sinn für antike Reste) wird auch das Fortleben der antiken Götter gesichert, wenn auch der Gedanke an ihr dämonisches Wesen immer mindestens mitschwingt.

Daß bei der geistigen Kultur einer Zeit, die so stark von fremdem Geistesgut zehrte und sich noch stärker, als es in Wirklichkeit der Fall war, von diesem abhängig fühlte, auch die Parodie eine große Rolle spielte, kann nicht wundernehmen. Lehmann[1]) beschäftigt sich mit der lateinischen Parodie vom 11.—15. Jahrhundert, nachdem er zuvor Ansätze zur Parodie aus früherer Zeit behandelt hat. Bemerkenswert ist der kirchliche Charakter rein weltlicher Dichtungen; die Absicht der Verspottung ist oft nicht einmal vorhanden, es ist mehr eine naive Profanierung. Aber doch haben sie, wie L. urteilt, auf Kirche und Gesellschaft zersetzend gewirkt.

Bieses[2]) neues Buch soll an die Stelle seiner verdienstlichen früheren Arbeiten treten. Aber die Abschnitte über das Mittelalter sind zu knapp, um voll zu befriedigen; Ganzenmüllers[3]) eingehende Darstellung muß hier jedenfalls zur Ergänzung herangezogen werden.

Diepgens[4]) Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß die mittelalterliche Theologie die Medizin nach mancher Richtung gefördert hat: durch die Wertschätzung der Medizin, durch die Bezeichnung der Konsultation als Christenpflicht, sowie durch die hohen Anforderungen an die Ausbildung und Gewissenhaftigkeit des Arztes; andererseits wurde durch einengende Vorschriften die Weiterentwicklung der medizinischen Wissenschaft gehemmt.

---

[1]) Paul Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. München 1922, Drei Masken Verlag. Als Anhang erschienen später „Beispiele zur lateinischen Parodie des Mittelalters“, die mir nicht vorlagen.

[2]) Alfred Biese, Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten. Leipzig 1926, Quelle & Meyer.

[3]) Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 18.) Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner.

[4]) Paul Diepgen, Die Theologie und der ärztliche Stand. (Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Medizin im Mittelalter.) Berlin-Grunewald 1922, Dr. Walter Rothschild.

Man wird es Burdach[1]) danken, daß er eine Auswahl seiner kleineren Schriften zur mittelalterlichen Geistesgeschichte in einem Bande vereinigt hat; er kann im Vorwort darauf hinweisen, daß nicht wenige seiner Anregungen zu einer vertieften Auffassung des mittelalterlichen Geisteslebens beigetragen haben, und man wird gern seinem frischen Optimismus beitreten, wenn er sagt, daß die schönsten Ernten der geschichtlichen Forschung noch ausstehen. Es sind einige ungedruckte Vorträge in den Band aufgenommen: über das Nachleben des griechisch-römischen Altertums in der mittelalterlichen Dichtung und Kunst (1895), die Entstehung des mittelalterlichen Romans (1897) und die Einleitung der Vorlesung über Walter von der Vogelweide (1902). Von den schon veröffentlichten Arbeiten sei besonders auf die über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs, Liebesromans und Frauendienstes hingewiesen. Die von Burdach (und von Singer) ausgesprochene Annahme arabisch-persischer Einflüsse lehnt Jacob[2]) ab, in einem kurzen Satz, der angesichts der Burdachschen Ausführungen verwundert; jedenfalls ist damit das letzte Wort nicht gesprochen. Jacob kommt in seiner kleinen Schrift auf eine Menge Dinge zu sprechen, die unserer Kultur aus dem Osten zugegangen sind. Er tut es recht temperamentvoll mit einer ausgesprochenen Kampfstellung gegen das „bei uns bisweilen etwas aufdringlich servierte Griechentum“. Die Zusammenstellung ist sehr instruktiv, ohne von seiner These zu überzeugen. Für die geistige Kultur des Mittelalters bietet die Schrift nicht viel.

Das Fortleben ältesten orientalischen Kulturgutes in mittelalterlichen Vorstellungen weist Kampers[3]) nach; sein Buch, das von einer staunenswerten Beherrschung des weitverzweigten Stoffes zeugt, stellt überraschende Zusammenhänge her, wenn man auch manchmal die fehlenden Zwischenglieder vermißt. Wenn der letzte große Träger des imperialen Gedankens, Friedrich II., hierin durchaus mittelalterlich, an mystische Gedankenreihen anknüpft, so klingen darin die uralten Vorstellungen von Welterrettung, Weltwiedergeburt, Weltfriede nach, die aus Babylon stammen; der mittelalterliche Symbolismus enthält viel davon, die alten Reichsinsignien sind Nachfahren alter babylonischer kosmischer Symbole, die mittelalterlichen Weissagungen haben ihre letzten Wurzeln im Sonnenmythus des Ostens. Andere Einflüsse wirkten mit, sie „waren nicht umsonst im hellenistischen Mischkrug“. Das Labarum Konstantins ist nach K. das

[4]) Konrad Burdach, Vorspiel. Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes. I, 1: Mittelalter. Halle a. S. 1925, Max Niemeyer.

[5]) Georg Jacob, Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland vornehmlich während des Mittelalters. Hannover 1924, Orientbuchhandlung H. Lafaire.

[1]) Franz Kampers, Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik. Leipzig und Berlin 1924, B. G. Teubner.

ägyptische Henkelkreuz, hätte demnach mit dem Christentum ursprünglich nichts zu tun.

Huizinga[1]) entwirft ein durchaus lebensvolles Gesamtbild des späteren Mittelalters unter eingehender Verwertung der zeitgenössischen Quellen, insbesondere der höfischen, wie des burgundischen Hofhistoriographen Chastellain. Er stellt den geistigen Gehalt heraus, der den Lebensformen dieser Zeit zugrunde liegt. Wenn er ursprünglich dem Erwachen der Renaissance in dem burgundisch-französischen Kulturkreis nachspüren wollte, so führte ihn seine Forschung zu der Erkenntnis, daß das 14. und 15. Jahrhundert vielmehr die letzten Erscheinungsformen der mittelalterlichen Kultur aufweisen; so verknüpft er diese Zeit mit der vorhergehenden, ohne die Renaissance aus dem Auge zu lassen, und gelangt dazu, in typischen Renaissancezügen den echtmittelalterlichen Kern aufzuzeigen. In dem leidenschaftlichen Streben, das Leben selbst mit Schönheit zu erfüllen, sieht H. schon ein wesentliches Kennzeichen des Spätmittelalters, eine Auswirkung des alten Ritterideals, das, wenn auch zur leeren Konvention geworden, doch das aristokratische Leben dieser Zeit noch erfüllt; die adelige Lebensform aber beherrscht den Geist dieser Jahrhunderte noch, nachdem längst die ritterlich-feudale Periode abgeschlossen war. Diese letztere Erkenntnis, an sich wertvoll, erscheint bei ihm freilich infolge der Bevorzugung der höfischen Quellen zu scharf zugespitzt, auch werden die beiden Jahrhunderte zn sehr als eine Einheit genommen, aber die Fülle seiner Bemerkungen über den mittelalterlichen Geist sichern dem glänzend geschriebenen Buch einen bedeutsamen Platz und eine fruchtbare Nachwirkung.

Zum Schluß noch eine kurze Bemerkung zu einem Aufsatz Günters[2]), der die Frage stellt, ob es überhaupt eine spezifisch mittelalterliche Weltanschauung gebe, und sich mit einigen neueren Werken auseinandersetzt. G. erkennt an, daß gegenüber der einseitigen These v. Eickens Troeltschs Auffassung (in den Soziallehren) einen wesentlichen Fortschritt bedeutet: Das Weltleben ist ebenso eine Form des mittelalterlichen Lebens, wie es die Askese ist; aber ein Zusammengehen von Askese und Weltleben ist nur möglich geworden durch eine weitgehende Unterwerfung der Welt unter die evangelischen Ideale; fügte sich das Weltleben nicht, so war das der Konflikt: das Mittelalter ist das Christentum der Spannungen. Gegen diese Charakterisierung spricht sich G. aus; auch Troeltsch scheint ihm die Bedeutung der Askese für die mittelalterliche Weltanschau-

---

[1]) J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunders in Frankreich und in den Niederlanden. Deutsch (nach der 2. holländ. Ausgabe) von T. Jolles Mönckeberg. München 1924, Drei Masken Verlag.

[2]) Heinrich Günter, Der mittelalterliche Mensch. Histor. Jahrbuch der Görresgesellsch. Bd. 44. München 1924.

ung noch zu überschätzen, während G. sie in diesem Maß höchstens für das 11. Jahrhundert gelten lassen kann, wo durch die Cluniazenserreform die Askese die Direktion im öffentlichen Leben gewann. Aber G. geht soweit, zu bestreiten, daß das Mittelalter andere Spannungen kenne als das Christentum überhaupt; mittelalterliche Weltanschauung ist nach ihm das mehr oder weniger ins Leben umgesetzte Christentum, mit mehr Glauben als heute und vor allem mit der Einstellung des staatlichen Lebens darauf. G. gibt also jede Abgrenzung des mittelalterlichen Geistes nach oben und unten preis und lehnt es dann natürlich auch ab, in den geistigen Bewegungen und Erscheinungen des späteren Mittelalters wesentlich Neues zu sehen. „Was sich innerhalb der Katholizität (sic!) an Variationen beobachten läßt, sind Lebensformen unter dem Einfluß von Entwicklung, Zeit und Ort." „Das Mittelalter ist eine Einheit in der Weltanschauung des Katholizismus." Hier wird also die mittelalterliche Weltanschauung einfach mit der katholischen identifiziert. Aber wenn G. protestantischen Historikern der Ursachen der Reformation den nicht unberechtigten Vorwurf macht, „daß sie den Abstand vom Mittelalter von der mehr oder weniger zutreffenden Konstruktion des Renaissance- und Reformationsmenschen aus genommen, aus dem religiösen Eigenleben einen Gegensatz zum Mittelalter erfühlt und nun den Gegensatz konkret ins Mittelalter projiziert haben", so ist es doch anderseits ebenso wenig förderlich, wenn der katholische Historiker, der gewiß für das Verständnis der mittelalterlichen Geisteswelt besonders befähigt ist, in der mittelalterlichen Weltanschauung zu sehr das Verwandte oder gar Gleichartige sehen will. G. selbst ist glücklicherweise nicht konsequent; er steht nicht an, bei den Gegnern der Cluniazenser auch Weltanschauung zu sehen, er stellt die Forderung, das Studium des mittelalterlichen Menschen dürfe nicht bei der Kirchengeschichte stehenbleiben, und die andere: der Behandlung des mittelalterlichen Menschen hat das fast auf der ganzen Linie neu aufzunehmende Studium jeder einzelnen erreichbaren Persönlichkeit vorauszugehen. Wenn er schließlich zu dem Ergebnis kommt: es ist noch nicht Zeit, „den mittelalterlichen Menschen" zu schreiben, so wird man ihm zustimmen, aber doch beifügen, daß man jeden Versuch dankbar begrüßt, aus dem derzeitigen Stand der Forschung das Fazit zu ziehen.

Ludwigsburg. Ulrich Zeller.

TITEL UNGEDRUCKTER, VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU LEIPZIG ANGENOMMENER DISSERTATIONEN KULTURGESCHICHTLICHEN INHALTS (vom 16. III. 1923 bis 31. X. 1925).

Für einen Teil der Zeit, während der für bei der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig angenommene Dissertationen kein Druckzwang bestand, bringt (seit 1920 bis 15. März 1923) das Jahrbuch der Philosophischen Fakultät die von den Doktoranden geforderten Auszüge aus ihren Arbeiten. Seit 16. März 1923 wurde auch der Druck der Auszüge eingestellt. Um von den kulturgeschichtlichen Arbeiten Kenntnis zu haben, seien hier die Titel der angenommenen Dissertationen für die Zeit vom 16. März 1923 bis 31. Oktober 1925 bekanntgegeben.

1923.

Wilhelm Lohrengel, Voltaire und die Fortschrittsidee in der Geschichte.

Friedrich Hölzel, Geschichte der Stadt Padua im 13. Jahrhundert.

Max Schulz, Schulfragen in der Frankfurter Nationalversammlung.

Karl Werner, Die philosophischen Grundlagen des Gedankens einer „Technik der Gesellschaft" bei John Stuart Mill und Wilhelm Dilthey.

Fritz Gottlöber, Zur Frage einer positiven Beziehung zwischen Psychologie und Geschichtswissenschaft.

Reinhard Deeg, Der Abbé Lenglet du Fresnoy (1674—1755) und seine Ansichten über die historische Methode.

Albert Springsklee, Das Amt Tharandt-Grüllenburg im 16. Jahrh.

Johannes Liebe, Die Deutung des Gotteswillens in der Religion und im Drama des Andreas Gryphius.

Johannes Richter, Die Stellung der Gutsuntertanen der Standesherrschaft Königsbrück vorwiegend im 17. und 18. Jahrhundert und die Ablösung der Frondienste im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Standesherrschaft Königsbrück.

1924.

Curt Cramer, Ludwig Tieck und die Geschichte.

Franz Borkenau-Pollak, An Universal History of the world from the earliest account of times etc. 1736ff.

Hans Krey, Der niedersächsische Kreis im Zeichen des westfälischen Friedens (1648—1650) unter besonderer Berücksichtigung der freien Reichsstadt Mühlhausen.

Ernst Hildebrandt, Die kurfürstliche Schloß- und Universitätsbibliothek zu Wittenberg (1512—1547). Beiträge zu ihrer Geschichte.

Max Schumann, Die Pflege der Leibesübungen im Bürgertum des 16. Jahrhunderts.

Margarete Zarneckow, Christian Weises „Politica Christiana" und der Pietismus.

Margarete Westphal, Cervantes, Sterne, Jean Paul. Studien zur Entwicklungsgeschichte des autobiographisch-humoristischen Romans.

Erich Richter, Beiträge zur Geschichte der deutschen Städtekultur im Aufblühen der Geldwirtschaft. (Unter besonderer Berücksichtigung der Reichsstädte Augsburg, Nürnberg und Ulm.)

Rudolf Ernert, Die Anfänge des Neuhumanismus.

Richard Gerstlauer, Der Buchdrucker Wolfgang Stöckel in seiner Leipziger Zeit (1495—1525).

Harald Bretschneider, Der Leipziger Buchdrucker Melchior Lotter d. Ä.

Rudolf Lofing, Die Entstehung der Stadt Reichenbach i. V. und ihre Entwicklung bis zum Anfall an die Albertiner (1547).

Rudolf Frieling, Die kirchlichen Zustände der Ephorie Chemnitz von 1540—1671 nach den Visitationsakten.

1925.

Gotthold Kneisel, Das Problem der Begründung der Kulturphilosophie bei Wilhelm Dilthey.

Hermann Lübbing, Der Handelsverkehr zur Zeit der friesischen Konsulatsverfassung in Rüstringen und den Nachbargebieten. Ein Beitrag zur nordwestdeutschen Kulturgeschichte vom Beginn des 13. Jahrhunderts bis über die Mitte des 14. Jahrhunderts.

Carl Brod, Rat und Ämterwesen der kurfürstlichen Stadt Zwickau 1485—1547.

Edith Rothe, Die Stellung des Kaufmanns und Bürgers in der mittelhochdeutschen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts.

Werner Müller, Studien zu Kotzebues historischen Dramen.

Anneliese Wolf, Die Historiographie Veit Ludwigs von Seckendorff nach seinem „Commentarius Historicus et Apologeticus de Lutheranismo".

Eva Nienholdt, Die bürgerliche Tracht in Nürnberg und Augsburg vom Anfang des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (ca. 1420 bis 1550). Ein Beitrag zur Kostümgeschichte.

Johannes Sparwald, Die Grundlagen der Geschichtsforschung Barthold Georg Niebuhrs. Ein Beitrag zu den Anfängen der neueren deutschen Geschichtsforschung um 1800.

Hildegard Delling, Studien über die Gebärdensprache in Dichtkunst und Bildkunst des frühen und hohen Mittelalters.

Hertha Braune, August Gottlieb Meißners historische Romane.

Georg Schulze, Die treibenden Kräfte und bewegenden Ursachen der Weltgeschichte bei Wilhelm von Humboldt.

Bei einigen dieser genannten Dissertationen besteht die Hoffnung, daß sie noch zum Druck gelangen, doch ist keine Gewähr dafür gegeben.

H. Sch.

FRANZ VON ASSISI UND DIE ENTWICKLUNG DER MITTELALTERLICHEN RELIGIOSITÄT.

VON WALTER GOETZ.

(Nach einem auf dem Breslauer Historikertag gehaltenen Vortrag.)

Seit rund zwanzig Jahren steht die Forschung über Franz von Assisi im wesentlichen still. Die Revolution der Anschauungen, die Sabatier 1894 begonnen hatte (wobei man Thodes Vorarbeit von 1885 nicht vergessen darf), war nach einem Jahrzehnt abgeschlossen. Man hat aus Thode und Sabatier gewiß mancherlei gewonnen, aber das Endergebnis war doch die endgültige und vollständige Zurückweisung ihrer Theorien. Franz von Assisi war weder der Wegbereiter der Renaissance, noch der Träger eines modernen religiösen Individualismus — er ist reinstes Mittelalter gewesen, und was er wollte und an sich selber verwirklichte, stand in tiefstem Gegensatz zu der neuen italienischen Kultur des 13. Jahrhunderts und zur kommenden Renaissance. Und auch die These Sabatiers darf als erledigt gelten, daß die Kurie die Absichten des heil. Franz umgebogen und einen kirchentreuen Orden geschaffen habe, wo eine freie religiöse Gemeinschaft entstehen sollte; die tiefe Tragik im Leben des heil. Franz ist vielmehr die ihn überwindende irdische Wirklichkeit, die sich der Ausgestaltung eines über menschliche Kräfte gehenden Ideals entgegenstellt. Die Kurie vertrat dabei die irdischen Notwendigkeiten nicht stärker als es die vorwärtsdrängenden und nach sichtbaren Erfolgen strebenden Elemente der franziskanischen Gemeinschaft taten, denen die Ausdehnung des neuen Ordens mehr galt als die höchste Anspannung seiner Ideale. Die reiche Literatur des Jubiläumsjahres, das dem Heiligen zu Ehren 1926 gefeiert wurde, hat in dieser Richtung keine neuen Ergebnisse gebracht; da sie zu neun Zehnteln nur auf Verherrlichung des Heiligen zielt und sich auf Einzelnes wirft, so ist der Gewinn für wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt ein sehr bescheidener. Und doch

gibt es noch Fragen dieses Heiligenlebens, die mit Nutzen untersucht werden könnten und die zugleich Aufschlüsse über das Wesen und die Entwicklung der mittelalterlichen Religiosität versprechen. Es sei deshalb hier versucht, den Platz der Religiosität des heil. Franz innerhalb dieser mittelalterlichen Religiosität zu bestimmen; man steht dabei auf noch wenig bearbeitetem Boden.

Ist das Mittelalter die erste Entwicklung der neuen abendländischen Völker zu höherer Kultur, so muß auch das religiöse Leben diese Entwicklung teilen. Trotz der verschieden starken Mitwirkung der Antike und der zeitlich verschiedenen Termine der Christianisierung der neuen abendländischen Völker ist für sie alle doch die Zeit vom 6. bis zum 10. und 11. Jahrhundert in doppelter Hinsicht gleichbedeutend: in dieser Periode bilden sich die neuen Nationalitäten und erfolgt der Übergang zum Christentum. Es entspricht dem primitiven Zustand dieser nationalen Kulturen, daß das Christentum sich um sie legte als eine neue, auf Gehorsam und Strafe gestellte Lebensform; es dauert eine lange Weile, bis das Christentum wahrer Besitz dieser Völker geworden ist. Die Aufnahme heidnischer Gewohnheiten und heidnischer Kultusgestalten in das Christentum, die Umgestaltung Christi in den germanischen Heerkönig und anderes beweisen es zur Genüge. Der kirchlich-staatliche Zwang zum Christentum, die Wirkung der größeren Wunder des Christentums auf eine naiv gläubige Welt, das ausgebaute System der christlichen Lehren und ihres Kultus führen zur Vernichtung des Heidentums und zur vollen Christianisierung der abendländischen Völker. Aber man wird schwerlich behaupten können, daß von der kluniazensischen Bewegung oder von der Reformbewegung, zu der das Kluniazensertum als ein Teil gehörte, das Christentum schon zu einer inneren Vertiefung in den Gemütern gekommen wäre; die erste Stufe dieser mittelalterlichen Religiosität ist nichts anderes als die formelle Unterordnung unter das neue Gesetz. Zu mehr ist der Kulturstand dieser jungen Völker nicht fähig. Wo einzelne selbständiger und tiefer sind — man denke an Gregor den Großen oder an einzelne Päpste des karolingischen Zeitalters oder an Papst Silvester II. (Gerbert) — da ist es die stärkere Nachwirkung von Antike und Kirchenvätern, die solche Ausnahmen zeitigt; der mittelalterliche Boden hat sie nicht hervorgebracht. Man nehme nur die Theologie dieses Zeitalters — ist sie mehr als Wiederholung, Einprägung und Erläute-

rung der Kirchenlehren? Sie ist fern von jeder schöpferischen Kraft und von jedem Ausgreifen in die Gebiete des Persönlich-Religiösen — sie sieht ihre Aufgabe mit Recht zunächst nur in der Einprägung der Lehre in die Gemüter und in der Erhaltung eines bestimmten, aber noch sehr bescheidenen theologischen Gutes für die Geistlichkeit. Die Theologie, obwohl Überlieferung einer früheren schöpferischen Periode, wird doch ganz zum Gliede einer Zeit, in der die rezeptive und reproduktive Tätigkeit der allgemeinen Kulturstufe entsprach. Daß man die großen Geheimnisse und Wunder dieser Religion ins Faßbare umdeutete, war eine nicht geringe, der Zeit gemäße Kulturleistung.

Die Reformperiode, die sich seit dem 10. Jahrhundert anbahnt, gibt dem religiösen Leben die stärksten Antriebe. Die Reformbewegung selber ist die erste schöpferische religiöse Tat dieser abendländischen Welt; aus der Aneignung des überlieferten christlichen Stoffes wird nunmehr selbständige Stellungnahme einzelner Persönlichkeiten, dann großer Körperschaften, schließlich breiter Schichten der Laienwelt. Der Investiturstreit tut dann das Seine, kirchlich-religiöse Fragen bis in die Massen der Bevölkerung hineinzutragen, Stellungnahme zu fordern und selbständigen Entscheidungen die Wege zu ebnen. Der schonungslose Kampf Gregors VII. gegen die „simonistischen" Geistlichen löste wohl sicherlich eine freiere, skeptischere Stimmung gegenüber der gesamten Geistlichkeit aus.[1]) Die Kreuzzüge fügen den religiösen Enthusiasmus hinzu. Und so erwächst auf der Höhe des Mittelalters im 12. und 13. Jahrhundert eine in höchstem Maße produktive Religiosität — Beweis dafür ist die Persönlichkeit Bernhards von Clairvaux, ist die Wissenschaft der Scholastik, ist jenes religiöse Leben des Laientums, das die Bettelorden und die Ketzergemeinschaften hervorbringt. Alle Möglichkeiten dieser mittelalterlichen Frömmigkeit treten hier auf: die mystische Versenkung, die theologische Ergründung und die Sehnsucht des Laientums nach Erkenntnis und nach Heiligung. Aus dem bloßen Gehorchen der früheren Zeit ist die innere Auseinandersetzung mit der religiösen Überlieferung geworden. Das Religiöse wird Lebensinhalt, sobald das eigene Suchen beginnt. Die Ketzergemeinschaften, die seit der

[1]) Dies betont vor allem Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen S. 383f..

zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zum dauernden Bestandteil des religiösen Lebens werden, ziehen ihre Kraft aus demselben Boden wie die sich vertiefende innerkirchliche Frömmigkeit — die Kritik an der Kirche, an ihrem Leben und ihren Lehren, ist nur die andere Seite einer selbständig und feinfühlig gewordenen Religiosität. Dabei handelt es sich um den zu allen Zeiten vorhandenen Unterschied der einzelnen Menschen: daß die einen noch geduldig und hoffend ertragen, was den andern zu ertragen unmöglich geworden ist. Die Verweltlichung der Kirche führt die einen zu vermehrter Bußfertigkeit, um damit der Kirche zu helfen, die andern zum Kampf gegen einen für hoffnungslos angesehenen Zustand. Aber der geistige Untergrund ist in beiden Fällen der gleiche: es ist der Wille, selber das Religiöse zu erleben und zu gestalten. Die geistige Welt dieser Menschen ist aus der Sphäre des Aufnehmens herausgewachsen in die des Durchdenkens und des freiwilligen Sichhingebens — Mystik und Rationalismus stehen hier nahe beieinander und streiten sich um die Seelen der für beide Elemente reif gewordenen Menschheit. Zuletzt ist Religion und Kirche, Mystik und Rationalismus, Glaube und Wissenschaft, Gehorchen und freies Entscheiden vereint zu einer großen Einheit — indem dies alles noch ineinander übergeht, sich gegenseitig bedingt, wird die Summa theologiae des Thomas von Aquino wohl zum stärksten geistigen Ausdruck dieser Zeit; neben ihr behauptet aber auch die so persönlich gerichtete Frömmigkeit des heil. Franz von Assisi ihren hohen Platz, und das Ketzertum bedeutet in seiner besonderen Weise das gleiche Vorwärtsschreiten rationalistischer und mystischer Strömungen. Alles Dreies vereint sich in dem Glauben an die eine christliche Kirche, an die Herkunft aller christlichen Religion aus der Offenbarung und infolgedessen an das Wesen aller Religion als auf gegebener Autorität beruhend. Religiöser Individualismus deutet sich in der Bettelordensbewegung überhaupt noch nicht, in der Ketzerbewegung nur aus ganz weiter Ferne an. Noch lebt man im wesentlichen in einer Einheit des Religiösen, wie man noch in einer Einheit des Geistigen lebt, nur daß man verloren gegangene urchristliche Reinheit wiederzugewinnen strebte. Die allgemeinen Voraussetzungen der Religiosität des heil. Franz sind damit klargestellt, soweit sie durch die Weiterentwicklung des geistigen und religiösen Lebens des Abendlandes bedingt wurden. Aber diese Voraussetzungen

stoßen auf andre soziale Schichten als zuvor. Es gehört zur schrittweisen Aufwärtsentwicklung der mittelalterlichen Kultur, daß seit dem 12. Jahrhundert das städtische Bürgertum sich seines besonderen Daseins bewußt wird und zur Führung, wie im wirtschaftlichen so auch im geistigen Leben aufstrebt. Wie immer auch die Entwicklung der italienischen Städte seit dem ausgehenden Altertum gewesen ist: gedämpft und auch ausgeschaltet in ihrer Einwirkung auf das allgemeine Leben, ihre alten Einrichtungen dennoch erhaltend und weiterführend — sie steigen jedenfalls im 12. Jahrhundert zu neuer wirtschaftlicher Blüte und zu neuem politischen Einfluß empor. Ihre Überlegenheit liegt nicht nur in steigendem Wohlstand, sondern auch in der Tatkraft, die sich in der städtischen Gemeinschaft erzeugt — das Zusammenleben größerer Mengen und verschiedenartiger Intelligenzen, das Sichzusammenschließen zu gemeinsamen Zwecken und die dadurch bewirkte Steigerung der Willenskräfte und der Einsichten führte zur Gestaltung einer neuen geistigen Sphäre, aus der die bürgerliche Kultur erwächst. Von hoher Bedeutung ist dabei, daß der kaufmännische Handel dieses Bürgertums, der sich infolge der Kreuzzüge entwickelte, zu einer Welterfahrung und Horizonterweiterung führte, wie sie die früheren Generationen dieses Bürgertums nicht gekannt haben. Diese Kaufleute treten aus der Enge ihrer Städte und ihrer Provinzen heraus, lernen im Orient und im Abendland den vollen Umkreis ihrer Welt kennen, verstehen sehr rasch ihre Verbindungen vorurteilsfrei anzuknüpfen, kehren als Weltbürger in ihre Heimat zurück und formen sie im Sinne ihrer Erfahrungen um. Die Einstellung auf die Welt bedeutet Ausnutzung aller nur irgend möglichen Vorteile zur Steigerung des eigenen Gewinnes, bedeutet also die Ausbildung eines Kaufmannsgeistes von höchster Beweglichkeit, von Weitblick und Tatkraft. Die Geldwirtschaft, die mit dieser Entwicklung in die italienischen Städte einzieht, übertrifft die Geldwirtschaft der vorangehenden Zeiten nicht nur bei weitem an Intensivität, sondern vor allem durch die Ausbildung eines ganz neuen Systems der wirtschaftlichen Verkehrsformen — ein Geist des Rechnens, des Wagens, des Beobachtens, des Organisierens durchdringt diese Bürgerschaften und zwingt ihnen einen neuen Geist auf, der nicht vom Himmel, sondern lediglich aus der irdischen Welt kam. Man ahnt sogleich die Wirkungen, die sich für das religiöse Leben dieser

Schichten ergeben mußten. Gegenüber dem Metaphysischen der Kirche erhob sich hier eine neue erdenschwere Macht, deren bloßes Dasein bereits Hemmnis und Widerstand für die Allmacht der Kirche bedeutete.

Die bürgerliche Religiosität trägt somit von Anfang an ihre besonderen Züge an sich. Sie kann nicht mehr bloßer Gehorsam sein — dazu sind das Wissensbedürfnis und die Selbständigkeit der gesamten mittelalterlichen Menschheit nunmehr zu weit entwickelt. Die Predigt in der Volkssprache erhält dadurch ihre neue Bedeutung. Man will überzeugt sein, ehe man glaubt und gehorcht, man will teilnehmen an der direkten Verbindung mit Gott und will eventuell auf Grund der neutestamentlichen Überlieferung die Haltung der Kirche kontrollieren und Richter über alle Abweichungen sein. Schon ist man an Kritik gewöhnt, die von geistlicher Seite selber ausgegangen war — weshalb sollte der Laie nicht auch auf die offenen Wunden der Kirche und der Geistlichkeit hinweisen? Je nach der individuellen Veranlagung ist diese Kritik eine tiefempfundene Klage oder auch eine Anklage geworden, und je tiefer die Leidenschaft für eine Religion der Reinheit und der Aufrichtigkeit war, um so heftiger konnten die Beschuldigungen gegen die Kirche werden und um so hoffnungsloser konnte der Versuch zu Reformen auf dem Boden der Kirche erscheinen. Es entspricht der gesteigerten Einsicht und dem religiösen Selbstbewußtsein dieses Bürgertums, daß es hier und dort schon das Richteramt über die Kirche für sich in Anspruch nimmt und in Sachen einer religiösen Reform lieber der Sektenbildung den Vorzug gibt — man bedurfte in solchen Kreisen nicht mehr der Führung der Kirche, sondern man fühlte sich reif genug zur selbständigen Verwirklichung des Evangeliums. So griffen Waldes und seine Freunde zur Selbsthilfe, und so regte es sich überall in der geistig fortgeschrittenen Zone des damaligen Abendlandes, von den Pyrenäen bis nach Toskana und Umbrien: Sektenwesen aller Art, kirchlich und kirchenfeindlich, schoß allerorten empor. Der Frömmigkeit derjenigen, die durch vermehrte kirchliche Betätigung die Sünden der Kirche auszugleichen versuchten, stand bei andern der Wille zur freien religiösen Tat gegenüber.

Aber zu diesen religiösen Beklemmungen weiter Volkskreise, die sich aus dem Zustand der Kirche entwickeln mußten, gesellte sich

noch eine andre Erscheinung von nicht geringerer Gefahr: die vermehrte Berührung dieser Welt der Kreuzzüge mit außerchristlichen Religionen und Anschauungen. Man hat von einer religiösen „Aufklärung" gesprochen — in der Horizonterweiterung über das Christentum hinaus, in dem Vordringen arabischer und griechischer Philosophie lag eine Art von Aufklärung: jedenfalls wurden die Schranken der christlichen Welt, die durch ihre bisherige Abgeschlossenheit und durch den geringen Verkehr mit der Außenwelt geschaffen worden und erhalten geblieben waren, jetzt überall erschüttert und stellenweise schon zerstört — eine weitere Welt der Erkenntnisse eröffnete sich sowohl dem Gelehrten wie dem Kaufmann, und niemand vermochte mehr dem Eindringen neuer Anschauungen zu wehren. Die Freizügigkeit der Ideen beginnt, und die Kirche wird ihr nächstes Opfer.

Aber noch mehr: was für die einen nur eine gewisse Lösung der Anschauungen bedeutete, wurde für die andern zum Wegwerfen lästiger, einschränkender Überlieferungen, zum Verzicht auf jedes Nachdenken über die Lebensrätsel — die alte Autorität des Kirchenglaubens war gebrochen, der Zweifel an den religiösen Überlieferungen erstand als ein Zeichen freien und fortschrittlichen Denkens, das irdische Leben wurde zum alleinigen Ziele des Lebens. Ein primitiver Materialismus entsteht auf dem Boden der Geldwirtschaft — anstatt sich mit Lebensrätseln zu plagen, entscheidet man sich für den Genuß der irdischen Güter, die so verlockend und reichlich in die Kreise des vermöglichen Bürgertums einströmten. Noch nie hatte die mittelalterliche Welt so viel Reichtümer zusammenfließen sehen, und der Drang nach Lebensgenuß ergriff die des Reichtums Ungewohnten mit wilder Kraft. Die Feste der Minnesänger in Frankreich und Deutschland sind geadelt durch künstlerischen Wettstreit; die Feste des italienischen reichen Bürgertums tragen, soweit man davon weiß, am Anfang des 13. Jahrhunderts noch einen derberen, rein luxuriösen Charakter. Wenn die reiche Jugend von Assisi Gelage anrichtete oder durch die Straßen Umzüge veranstaltete, so ist von dem späteren künstlerischen Charakter festlicher Aufführungen nichts zu spüren, sondern es handelte sich hier offenbar nur um den Genuß des neuen Reichtums und um ein äußerliches Hineinstreben in die ritterliche Welt Frankreichs und Deutschlands. Ein Jahrhundert später hat Dante das Verhängnis

von Florenz in die Zeit um 1200 gesetzt, als die Hoffnung auf raschen Reichtum eine Menge von Emporkömmlingen in die aufblühende Stadt zog und die alte Einfachheit der Sitten verloren ging. Wenn Dantes Geschichtsbetrachtung auch nicht in jeder Hinsicht standhält — denn tatsächlich bedeutete dies alles für Florenz keinen Niedergang — so hallen doch auch bei ihm durchaus richtig die Wirkungen der Geldwirtschaft wider, und sicherlich entstand mit ihr ein Materialismus, der weithin die Dämme der kirchlichen Vorschriften und schlichteren Gewohnheiten durchbrach. Neben dem verlockenden Genuß der Macht, der bis dahin das Vorrecht der Großen gewesen war, trat der Genuß des Geldes, der vermehrte Lebensfreude und zugleich eine neue Art von Macht bedeutete. Die mit der Geldwirtschaft emporsteigenden Elemente waren zu einem großen Teile neue und robuste Kräfte der Gesellschaft, die ihren Aufstieg eben nur hier, innerhalb der Städte und auf dem Boden neuer wirtschaftlicher Verhältnisse nehmen konnten. Behauptet man zu viel, wenn man sagt, daß sie zu allen Zeiten, wenn ihre Gelegenheit kam, die gleichen gewesen sind: frei von allen Banden der Sitte und der Überlieferung, eingestellt auf Geldgewinn und Geldgenuß? Die neuen Reichen des 12. und 13. Jahrhunderts besaßen sicherlich nicht mehr Gewissen und fromme Scheu als ihre Vorgänger und Nachfahren zu andern Zeiten. Die Gegensätze von Reichtum und Armut stießen damals, zum ersten Male wieder seit dem ausgehenden Altertum, schroff aufeinander — zwischen den Bettlern von Assisi, den Aussätzigen in den abgeschiedenen Leprosenheimen, den armen Priestern kleiner Landkirchen auf der einen Seite und den reichen Großhändlern, den vornehmen Priestern der päpstlichen und der bischöflichen Kurien auf der andern Seite gähnte eine tiefe Kluft, und die Verweltlichung weiter Kreise der Kirche verstärkte dieses Übel, denn ein guter Teil der zum Ausgleich berufenen Kräfte fiel durch eigene Schuld hinweg. Die Geldwirtschaft hatte vor den Stätten der hohen Geistlichkeit nicht haltgemacht — auch dort genoß man die Möglichkeiten einer neuen Zeit mit vollen Zügen. Die Anklagen des heil. Bernhard von Clairvaux sind bekannt. Daß man die Geistlichkeit selber in materialistisches Leben versinken sah, hat wohl ebensosehr der frommen Verzweiflung an der Kirche wie der höhnischen Abkehr von der Kirche überhaupt gedient.

Gegenüber diesen Zuständen einer neuen ungezügelten Entwicklung verband sich das gesteigerte und verfeinerte religiöse Bewußtsein der Zeit mit der Reaktion der schlichten Frömmigkeit gegen den aufschießenden Materialismus innerhalb und außerhalb der Kirche. Erst auf diesem Untergrund ist die Bettelordensbewegung richtig zu verstehen. Während die Ketzerbewegung mehr nur als die Abkehr von einem nicht mehr zu rettenden Zustand, als der etwas selbstsüchtige Drang des Individuums nach persönlicher Rettung und Verinnerlichung an der Hand des Evangeliums erscheint, macht die Bettelordensbewegung den Versuch zur Rettung der Gesamtheit in fortdauerndem Vertrauen auf die Kirche. Die Ketzerbewegung ist rein religiös, die Bettelordensbewegung ist religiös und sozial und — wie die dominikanische Bewegung vom ersten Anfang an zeigt — auch gelehrt theologisch, zu einem Kampf um das Wissen von der Kirche bereit. Gerade diese breitere Front der Bettelorden beweist, daß es sich dabei um eine große Reaktion gegen die Nöte der Zeit handelt. Die Reaktion der Ketzer gegen die Kirche ist von ganz andrer Art als die der Bettelorden gegen den Zeitgeist — was bei den Ketzern nur die Schuld der Kirche war, wurde bei den Bettelorden Schuld des Zeitalters, und ihr Angriff war deshalb ebensoviel umfassender wie äußerlich erfolgreicher. Die Ketzer bekämpfen die Geldwirtschaft innerhalb der Kirche, den Materialismus der Geistlichkeit; die Bettelorden bekämpfen Geldwirtschaft und Materialismus überhaupt, und ihre Versuche zur Beseitigung sozialer Notstände stehen im Dienste eines großangelegten Programms: der ganzen Menschheit soll geholfen werden — ein Programm, daß die Ketzergemeinschaften weder in dieser Ausdehnung noch in dieser Intensität besessen haben. Schon der vorwiegend städtische Charakter der Bettelorden bedeutet ja eine bestimmte soziale Richtung, denn nur in den Städten traten die positiven und negativen Wirkungen der Geldwirtschaft hervor und riefen immer lauter nach Abhilfe. Der religiöse Ausgangsgunkt der Ketzerbewegungen und der Bettelorden ist die Rückkehr zum Evangelium — dies erscheint allen Gutgesinnten als Vorbedingung der Erneuerung. Hier liegen deshalb die starken Ähnlichkeiten und Gleichheiten, ob es sich um Waldenser, kath. Arme, Humiliaten, Minoriten oder Dominikaner handelt — hier wirkt der Geist der Zeit zunächst das gleiche. Dann aber beginnen die Unterschiede

und steigern sich so weit, daß bei den Dominikanern die Ketzerbekämpfung zu einem der vorherrschenden Gesichtspunkte wird, während bei den Minoriten dieses Ziel, am Anfang wenigstens, völlig fehlt. Es war also der von der Geldwirtschaft zuerst ergriffene Boden Südfrankreichs, Ober- und Mittelitaliens, der diese verwandten und dann doch auseinanderstrebenden religiösen Bewegungen entstehen ließ — sie alle sind in gleicher Weise Reaktionserscheinungen gegen die gleichen Übel auf derselben geistigen Grundlage. Auch die Scholastik gewinnt ihre volle Begründung erst in diesem Zusammenhang: sie ist das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Theologie in einer geistigen Umwelt, die überzeugt sein will, und insofern die natürliche Steigerung des mittelalterlichen religiösen Lebens; sie ist aber zugleich das Ergebnis einer Horizonterweiterung, die mit den Kreuzzügen gekommen ist: arabische Wissenschaft, jüdische Übersetzungstätigkeit, Neuentdeckung der Antike wirken hier ähnlich zusammen, wie die verwandten Wirkungen der Kreuzzugsperiode die „Aufklärung" des italienischen Kaufmanns herbeigeführt haben. Die Scholastik ist aber auch Abwehr: sie sammelt die geistigen Kräfte der Kirche gegen alle Zweifler, Verächter und offenen Gegner, und sie schöpft dabei mit diesen allen aus den gleichen Quellen neuer Erkenntnis. So bedeutet das Aufsteigen zu einer höheren religiösen Kultur gleichzeitig den Kampf um die überlieferten religiösen Werte.

Es ist bezeichnend für den trotz allem noch so unentwickelten Tatsachensinn der Zeit, daß sie von der Entwicklung einer neuen Wirtschaft ebensowenig etwas geahnt hat wie von dem Wesen dieser geistigen Kämpfe — sie führt alles Neue auf die Schuld der Menschen, auf den Abfall von dem christlichen Sittengesetz zurück, und nimmt aus solchen Gedanken heraus auch die Mittel der Abhilfe. Aber neben den gewalttätigen Methoden der andern steht nun die franziskanische Bewegung als der Versuch, nur mit den positiven Kräften des Evangeliums die erschütterte Welt zu erneuern, das Evangelium in den Herzen zu neuer Wirksamkeit zu erwecken und mit nichts anderm als mit den Urkräften des Religiösen die bösen Geister auszutreiben. Ist es auch nur eine Wiederholung der urchristlichen Bewegung, so ist es doch die stärkste und hingebendste Wiedererweckung der alten Energien und Gedanken — eine Wiederholung, bei der das Alte für eine Weile zu neuem und selbständigem

Leben ersteht, wie es sonst in der Geschichte des Christentums niemals in solchem Umfang und mit solcher Tiefe geschehen ist. Hierbei ist es aber ausschließlich die Persönlichkeit des heil. Franz, die solches Wunder geschaffen hat.

Franz ist der wahre Schöpfer der Bettelordensbewegung. So gleichmäßig groß die dominikanische Richtung auch geworden ist — mit dem religiösen und menschlichen Inhalt der franziskanischen Bewegung kann sie sich nicht messen. Sie übernahm von Franz, was der mehr verstandesmäßigen Art des Dominikus fehlte und wurde vielleicht erst dadurch zu einem Teil der Bettelordensbewegung; im übrigen dankte sie ihren Aufschwung gewissen Notwendigkeiten des Zeitalters, die für den heil. Franz nicht Gegenstand der nächsten Sorge waren. Der Franziskanerorden nahm dann aber, um nicht von den Dominikanern überflügelt zu werden, die gleichen wissenschaftlichen Aufgaben auf sich, die der Dominikanerordeu von Anfang an gepflegt hatte. In dieser gegenseitigen Ergänzung, die aus einem nicht gerade freundschaftlichen Wettbewerb hervorging, lag dann die Gesamtheit der Aufgaben, die die Bettelordensbewegung erfüllt hat. Das Religiöse aber, das ihr zugrunde lag, ihr höchste Schwungkraft und menschlichsten Inhalt gab, stammt von Franz — im Großen und im Naiven, im Möglichen und im Unmöglichen, im Irdischen und im Mystischen ist er Spiegelbild des ältesten Christentums und deshalb mehr als die andern auf ähnlichen Wegen. Während in den Ketzern und — in andrer Weise — bei Dominikus der sittliche Ernst des Urchristentums lebendig werden will, entfaltet sich bei Franz die heilige Güte dieser Religion, und zugleich wird ihre älteste Überlieferung mit einer Menschlichkeit und Poesie gedeutet und erfüllt, wie sie bisher in solchem Umfang unbekannt gewesen war. An der Stelle der religiösen Entwicklung angelangt, wo eine enge innere Fühlung mit der christlichen Überlieferung dem Einzelnen möglich wurde, tut eine poetische Seele sogleich den weiteren Schritt, diese Fühlung mit hingebender Liebe, mit der Unlösbarkeit engster Blutsverwandtschaft auszugestalten. Nur gerade er besaß die Fähigkeit zur Überlenkung einer notwendigen religiösen Reform in das Gebiet des liebeerfüllten Handelns.

Aber das Negative wie das Positive sei an ihm selber noch einmal festgestellt. Er ist als der Sohn eines reichen Tuchhändlers in Assisi unter den Eindrücken neuen großen Reichtums und unbe-

kümmerten Lebensgenusses aufgewachsen.[1]) War er der Führer der reichen Jugend, verschwenderischer und eifriger als alle anderen, so hat er unzweifelhaft das volle Maß dieses Lebens ausgekostet — er hat ihre Feste ebenso mitgefeiert wie er ihr Streben nach Aufnahme ritterlicher Lebensführung mitgemacht hat. Kriegsgefangenschaft im benachbarten Perugia und dann vor allem eine schwere Krankheit haben ihn zuerst auf sein Inneres hingelenkt, und wenn er auch noch Jahre bis zu einer neuen Erkenntnis braucht, so ist doch das letzte Ergebnis seiner inneren Kämpfe, daß er nämlich die Armut zu seiner Braut machen will, ein Beweis dafür, daß religiöse und soziale Beweggründe ihn treiben: die Armut ist die Reaktionserscheinung gegenüber dem steigenden Reichtum des italienischen Bürgertums. Die Aussätzigenpflege, die er gewissermaßen als Sühne für die Schuld des Reichtums auf sich nimmt, zeigt ebenso die Bedeutung der sozialen Erscheinungen für seine Umkehr. Da er aber zugleich den Anschluß an arme Priester sucht und Askese der herkömmlichen Art treibt, zuletzt aber durch das Aussendungsevangelium endgültig erweckt wird, so erkennt man das Religiöse doch als den letzten Ausgangspunkt seiner Entwicklung. Ist dieses Religiöse bürgerlich gefärbt? In einer Hinsicht jedenfalls: als reiner Laie, ohne geistliche Vorbereitung oder Leitung, unternimmt er seinen Weg; was ihm später, als er das Armutsideal bereits erfaßt hatte, arme Priester kümmerlicher Landkirchen oder Kapellen gegeben haben, scheint nicht geistiger Einfluß gewesen zu sein, sondern mitleidige Hilfe und zufälliger Austausch. Franzens Ziele sind schon in der ersten Entwicklungszeit so ausgeprägt und gehen über priesterliches Tun und Denken so ganz hinaus, daß man ihn wohl für das Ganze seines Lebens als seinen eignen Führer bezeichnen muß. In dieser Selbständigkeit und Eigenart, mit der ein Laie hier das Evangelium aufgreift und lebendiger werden läßt, als es je von Priestern geschehen war, scheint mir das Kennzeichen der neuen bürgerlichen Kultur zu liegen — wer hätte vorher derartiges gewagt oder vermocht? Die bürgerliche Religiosität wird zum schöpferischen Mitträger dessen, was zuvor nur die Kirche und ihre Organe getan hatten. Die Färbung dieser Religiosität ist deshalb auch stark

[1]) Auch Petrus Waldes war ein reicher Kaufmann — die Reaktionsbewegung kommt also bei ihm wie bei Franz aus derselben sozialen Schicht.

unpriesterlich, obwohl der Gehorsam gegenüber jedem Priester ein Gesetz Franzens war — er für seine Person wird der Führer einer großen religiösen Bewegung, ohne daß er je zum Priester aufgestiegen wäre, und er war sicherlich weit davon entfernt, eine neue Priesterschaft gründen zu wollen. Er vertraute der Frömmigkeit der Laien, deren religiöse Kraft er ja in sich selber erlebt hatte. Das Beispiel Christi und seiner Jünger mag ihm Ähnliches gesagt haben. Er nennt sich einen idiota, sieht also in dieser idiotischen Frömmigkeit zum mindesten eine ebenso große Kraft, als sie die höhere Bildung der Priester entwickeln konnte; das tiefste Geheimnis der Religion: daß es auf die persönliche Frömmigkeit des einzelnen ankomme, ist hier neu entdeckt und festgehalten. Die Religiosität eines auf eignen Füßen stehenden selbstbewußten Bürgertums tut hier ihre ersten Schritte, absichtslos und unbeobachtet, aber doch schon der größten Wirkungen fähig. Die Anknüpfung an das Urchristentum hätte an sich wohl auch von einer priesterlichen oder mönchischen Gemeinschaft ausgehen können, aber hätte irgend etwas, was auf dem Boden späterer Überlieferung erwachsen war und im Priestertum oder Mönchtum bereits Nichturchristliches, Gebundenes an sich trug, den Weg zum Urchristentum so leicht gefunden wie das Laientum, dem es lediglich auf die absolute Religiosität und auf nichts andres ankam? Die enge Berührung der Waldenser, Arnoldisten, Humiliaten, der katholischen Armen, der ältesten Bußbrüderschaften usw. und der Franziskaner in Armutsideal, Aussendungsevangelium und überhaupt in Anlehnung an das Urchristentum wäre schwer begreiflich, wenn nicht die innersten Tendenzen des damaligen religiösen Laientums die gleichen hätten sein müssen, vor allem innerhalb dieses auf den gleichen geistigen und wirtschaftlichen Voraussetzungen beruhenden romanischen Kulturkreises. Die selbständige Anknüpfung an das Urchristentum, ohne geistliche Führung, ist das Zeichen einer beginnenden geistigen Emanzipation dieser gesamten bürgerlichen Schicht. Indem sie aus wirtschaftlichen und geistigen Voraussetzungen eine materialistische und skeptisch veranlagte Lebensrichtung entwickelt, erzeugt sie in selbstgewollter Abwehr und ebenso aus selbständigen geistig-religiösen Voraussetzungen heraus ein entgegengesetztes Element: einen neuen christlichen Idealismus, der aus der bürgerlichen Gemeinschaft heraus sehr bald starke mystische Erscheinungen entwickelt,

und einen Drang des Erkennenwollens, der sich entgegen dem Skeptizismus auf positive und christliche Werte richtet, auf tieferes Erfassen des überlieferten Glaubens.[1])

Daß hier bereits die Möglichkeiten für einen religiösen Individualismus liegen könnten, drängt sich auf. Aber es muß doch sogleich mit aller Bestimmtheit gesagt werden, daß diese erste religiöse Selbständigkeit des Bürgertums mit religiösem Individualismus noch nichts zu tun hat. Die erste Übernahme einer kulturellen Mitarbeit vollzieht sich unter Voraussetzungen, die für einen bewußten Individualismus noch nicht reif sind. Das erste Eindringen in das Reich des Geistes bedarf der Stütze großer Gemeinschaft. Auch das Sektentum der Ketzer will nicht individuelle Religiosität, sondern eine verbesserte Gesamtkirche, und bei Franz von Assisi ist, neben bestimmten persönlichen Veranlagungen, der Glaube an die kirchliche Menschheitsgemeinschaft nicht so sehr eine Voraussetzung als eine selbstverständliche Gegebenheit. Es war ein grundsätzlicher Irrtum, ein Verkennen des Geistes dieser Zeit, wenn Paul Sabatier den heil. Franz zum religiösen Individualisten machen wollte. Man könnte höchstens sagen: mit diesem Eintritt des bürgerlichen Laientums wird das Tor geöffnet, durch das später der religiöse Individualismus hindurchtreten solle. Franz von Assisi aber war dieser künftigen Form religiösen Lebens so ferne, daß vielmehr die mittelalterliche Gemeinschaftsreligion sein Lebenselement war. Er will nicht Neues aus der eignen Seele gestalten, sondern die Einzelseele für einen bereits vorhandenen Inhalt erwecken. Der religiöse Individualismus sprengt notwendig die Formen, wenn nicht auch die Grenzen des überlieferten Christentums; wo aber hat Franz jemals sich solcher Dinge unterfangen? Ist es nicht das volle Gegenteil jedes religiösen Individualismus, wenn er auch im unwürdigsten Priester den Verwalter des Sakraments anerkannt und verehrt sehen will? Hat er nicht der römischen Kirche und dem Papsttum unverbrüchlichen Gehorsam aus innerster Überzeugung gelobt?

[1]) Ob das Arbeitsideal der Franziskaner nur vom Prämonstratenser- oder Zisterzienserorden übernommen ist oder ob es ebenfalls Reaktion gegen unverdienten Reichtum bedeutet oder, wie Karl Wenck es deutet: bestes Schutzmittel gegen die Versuchungen der Seele sein soll, bleibe dahingestellt. So viel aber darf man aussprechen, daß die Arbeit für Franz nicht Selbstzweck, sondern ebenfalls nur ein Mittel zu religiösen Zwecken war.

Wenn auch bei ihm vielleicht Ansätze zu einem erweiterten Priestertum nachweisbar sind, so geschieht doch alles in Zusammenhang mit der Kirche und ihren Gnadenmitteln. Mag Franz auch allen Nachdruck auf das religiöse Leben legen und ohne stärkeren Sinn für das Dogmatische und Formale gewesen sein — von Gegnerschaft gegen das Dogma oder gegen irgendwelche Forderungen der Kirche ist bei ihm nicht die geringste Spur vorhanden. Er sträubt sich wohl gegen die festumrissene Organisation seiner Gemeinschaft, aber nicht aus Individualismus, sondern allein aus dem Glauben an die Kraft eines freiwillig übernommenen Ideals. Diese Fragen sind heute zur Genüge geklärt: Franz wurde nicht das Opfer kirchlicher Vergewaltigung, sondern er war das Opfer eines unerreichbaren Ideals. Die katholische Kirche feiert ihn mit Recht als ihren Heiligen, denn er wollte nichts andres sein als ihr Glied, und er gehört der mittelalterlichen Katholizität mit voller Hingabe an. Er hat diese mittelalterliche Religiosität erweitert, aber nicht über vorhandene Grenzen hinaus, sondern durch Erweckung in ihr liegender, noch nicht entwickelter Kräfte. Er ist nicht einmal das Ganze der mittelalterlichen Religiosität — erst mit Thomas von Aquino zusammen steht das Ganze vor uns. Aber es ist das Tiefste, was die mittelalterliche Religiosität bis dahin zu bieten vermochte.

Diese Erweckung ist auch insofern von der neuen bürgerlichen Kultur abhängig, als sie die allgemeine Mitarbeit jedes einzelnen in der religiösen Aufgabe bezweckt. Aus der Religion des Gehorsams wird die Religion selbständiger Mitarbeit an der Kirche und der freien Hingabe an das Religiöse. Die besondere Veranlagung des heil. Franz ist aber noch für Weiteres die Ursache. Er war, seit er seinen innersten Beruf gefunden hatte, religiöser Enthusiast; seine Religion ist völlig gefühlsmäßig, hingebend, lyrisch. Er besaß nichts vom Theologen oder vom Systematiker. Was einstmals nur Gehorsam und Glaube war, wird bei Franz Liebe und Vergegenwärtigung des Geglaubten. Das Evangelium wird nicht nur in seinen Lehren, sondern auch in seinen Personen lebendig. Das Einstmalige wird zum ewig Gegenwärtigen — nicht etwa aus realistischem Bedürfnis, sondern um des Miterlebens willen, aus Drang nach täglicher Verehrung, aus poetischer Stimmung. Franz lebte mit den heiligen Personen des Evangeliums, als ob er zu ihnen gehöre — das Weihnachtsfest wurde von ihm einmal in Greccio mit

Wiederholung aller äußeren Umstände der Geburt Christi gefeiert: mit einer Krippe, die zum Niederlegen des Kindes mit Heu gepolstert wurde, mit einem Ochsen und einem Esel dabei, mit Fackeln, die während der heiligen Nacht leuchten sollten, und er predigte dann den herbeigeströmten Bewohnern der Gegend mit tiefster Liebe vom Christuskind. Mehr und mehr wurde es dann die Passion Christi, die er nachzuerleben strebte — die letzten Jahre seines Lebens sind nur von diesem einen Gedanken erfüllt. So drangen durch ihn die Geschichten des Evangeliums in einer neuen Form in die Bevölkerungen ein: aus der Ferne wurden sie Nähe, zum Miterleben bestimmt, göttlich und doch zugleich menschlich, durch poetische Verklärung noch stärker in die Gemüter hineinversetzt als durch ihren heiligen Inhalt. Franz von Assisi hat der Kunst damit unzählige neue Aufgaben gestellt — sie griff diese Vergegenwärtigung des Evangeliums, die er nur mit Worten durchführte, mit allen ihren Mitteln auf und schuf jenes unendliche Reich christlicher Kunst, das ihm, dem unabsichtlichen Anreger, so völlig fernlag, wie dem Asketen jeder Schmuck des Lebens fernliegen mußte. Nur zum Preise Gottes wollte er das Kunstwerk wohl einmal gelten lassen, aber stets unter dem Gesichtswinkel der Armut, des Nichtsbesitzenwollens, der Prunklosigkeit aller Gottesverehrung, der unabgelenkten Hingabe an das Göttliche. Gegenüber dem aufsteigenden bürgerlichen Kunstsinn blieb er auf dem Standpunkte der Reaktion, der Verwerfung von allem, was nach Reichtum, Lebensfreude und Lebensverschönerung aussah. Es war der Standpunkt des Evangeliums und des Urchristentums — sie sind ja in ähnlicher Weise Reaktionserscheinung, wie es dann wieder die franziskanische Bewegung war.

So mußte er also der gesamten aufsteigenden italienischen Kultur ablehnend gegenüberstehen. Wenn man ihn den „italienischsten Heiligen“ hat nennen wollen, so ist diese Beschränkung jedenfalls nötig: daß er die Haupteigenschaften des neuen Italieners, Hingabe an das Leben und Wille zur Gestaltung des Lebens, nicht besaß. Vielleicht daß die tiefe und weiche Leidenschaft seiner Religiosität, seine „seraphische“ Glut italienisch genannt werden kann — im übrigen jedoch trennten sich seine Wege durchaus von der Entwicklung der italienischen Kultur und des Italieners. Er nahm nichts Nationales für sich in Anspruch; er kannte nur Christen und

das Reich Gottes. Er ist den Italienern der späteren Zeit auch nicht dadurch ans Herz gewachsen, daß er ihr Wesen widerspiegelte, sondern sicher vielmehr dadurch, daß er als große Persönlichkeit erkannt, zu großen Wirkungen berufen, im Volk legendarisch gefeiert, den Stolz der Italiener erweckte, daß er ihres Fleisches und Blutes gewesen sei. Franz hat wohl nie einen Feind besessen, denn jeder, der ihm nahte, mußte unter den Zauber dieser Persönlichkeit geraten; die Nachwelt huldigte ihm so sehr, daß schon 1228, zwei Jahre nach seinem Tode, die Heiligsprechung erfolgte. Noch mehr aber huldigten ihm Geschichtschreibung und Legende — sie verbreiteten sein Andenken, wo er nicht schon selbst den Grund zu einer beispiellosen Volkstümlichkeit gelegt hatte. So ist er wohl vor Dante die volkstümlichste Persönlichkeit des Landes, und es entsteht in späterer Zeit der Glaube, daß er als Ausdruck italienischen Wesens dieses Ruhmes teilhaftig geworden sei. In religiöser Hinsicht hat er der italienischen Frömmigkeit wohl entscheidende Anregung gegeben, und man möge die schwierige Frage untersuchen, ob er der Ausdruck eines im Verborgenen bereits vorhandenen religiösen Volksgeistes war oder ob sich dieser religiöse Volksgeist erst nach ihm formte! Aber auf allen übrigen Gebieten der Kultur stand es geradezu umgekehrt: der italienische Geist siegte auf der ganzen Linie über Franzens Ideale.

Franz war eine rein religiöse Natur. Aus dem Zentrum seiner Kraft heraus kämpfte er für den absoluten Sieg des Religiösen als des einzig Wertvollen in dieser Welt. Was bedeuteten ihm alle übrigen Werte geistiger oder materieller Kultur gegenüber dem Göttlichen, dem Seeleerrettenden, dem einzig Positiven des Lebens! Die Abkehr von aller materiellen Kultur trieb ihn zu diesem Standpunkt religiöser Einseitigkeit; eine Abkehr von aller Kultur, soweit sie nicht religiös war, wurde das letzte Ergebnis. Wissenschaft und Kunst erschienen ihm als Ablenkung von dem allein Wertvollen, und er hat ihnen, etwas widerwillig, nur die Aufgabe zugestanden, Gottes Ruhm zu verkünden oder zu verteidigen, aber die Sorge blieb ihm, daß sie zu irdischem Hochmut und zum Selbstzweck führen könnten. Wie hätte die italienische Kunst von Giottos Zeiten an auf dieser schmalen Basis sich entwickeln sollen! Die Askese war deshalb für Franz eine ganz natürliche Seite seiner Religiosität — das Leben außerhalb des Religiösen war einesteils wertlos

und andernteils sogar gefährlich als Ablenkung von den wahren Zielen des Lebens. Die unmoderne, ausgesprochen mittelalterliche Religiosität Franzens ist gerade daran erkennbar, daß er den Zusammenhang zwischen Leben und Religion im Sinne des Asketentums aufhob. Es war demnach folgerichtig, wenn er jedes persönliche Eigentum verwarf. Und wenn er auch nicht alle Welt in seine Gemeinschaft und zu seiner Lebensführung zwingen wollte, so hoffte er sie doch innerlich franziskanisch zu machen, d. h. sie mit seinem Geiste zu erfüllen. Es ist jene naive Religiosität, die alles Menschenschicksal dem Heil der Seele unterordnen will und deshalb immer von neuem an der Macht der menschlichen Wirklichkeit scheitert. Und im Religiösen selber hatte Franz seine Begrenztheit: indem er das wirkliche Leben mißachtete, vermochte er es auch nicht völlig religiös zu meistern.

Einer sich soeben groß entfaltenden Wirklichkeit der menschlichen Entwicklung stand Franz in seiner Zeit gegenüber. Er erlebte den Aufstieg einer materialistischen Kultur und wandte sich von ihr ab, um sie zu bekämpfen. Aber mit dieser materialistischen Kultur stiegen zugleich die Anfänge einer bedeutsamen geistig-künstlerischen Kultur empor — die Geldwirtschaft schuf dafür die sicheren Grundlagen. Das Materialistische war nur die eine Seite der aufsteigenden italienischen Nationalkultur, aber wie wäre diese denkbar gewesen ohne Eigentum, ohne Reichtum, ohne Lebensgenuß, ohne Zurückdrängung des Religiösen, ohne den Drang zum Geistigen und Künstlerischen an sich? Was Franz als verderblich ansah, war die Voraussetzung dieser neuen Kultur. Gerade daß sie das Religiöse als alleinigen Maßstab und alleinigen Lebensinhalt, wie es bisher gefordert worden war, beiseite schob, bedeutete ihre neue und innerste Kraft. Zwischen Franz und dieser Kultur bestand ein unüberbrückbarer Gegensatz. Seine Nachfolger glaubten sich zu Kompromissen befugt, Franz aber sah in jedem Kompromiß die Preisgabe seines Ideals. Will man die wahre Tragik im Leben Franzens verstehen, so muß man ebenso die Tiefe dieses Gegensatzes erkennen wie die Unmöglichkeit eines Sieges seines Ideals. Während man sein Andenken verherrlichte, während seinen Organisationen die Hunderttausende zuströmten (denn vor allem die Tertiarier gingen in die Hunderttausende), schreitet die neue bürgerlich-nationale Kultur erbarmungslos über

seine Ideale hinweg. Die Loslösung der Wissenschaft, der Kunst, der Wirtschaft, des Staates, der Gesellschaft vom mittelalterlich Religiösen und damit von der Vorherrschaft des Religiösen beginnt, der von Franz verworfene Selbstzweck aller Lebensgebiete setzt sich durch und der praktischen Verselbständigung (schließlich nur eine Weiterentwicklung schon vorhandener Ansätze) folgte die theoretische Forderung ihrer Selbständigkeit nach. Alles was sich im italienischen Leben des 13. Jahrhunderts als Grundlage einer neuen Kultur entwickelte, führte in eine andre Welt, als es diejenige Franzens war. Er erlebte noch selber das vergebliche Ringen seiner Ideale: die eignen Jünger wollten Anpassung an die Welt, um sie erfolgreicher zu überwinden, sie wollten ein Stück Eigentum, sie wollten Wissenschaft und Kunst, sie wollten Rücksichtnahme au menschliche Wünsche und menschliche Schwächen, und Franz fühlte mit innerster Erschütterung die Preisgabe des religiösen Ideals, für das er lebte. Wie die Entwicklung nach seinem Tode ging, ist bekannt: der Geist der Zeit erwies sich als die bei weitem stärkere Macht, das franziskanische Ideal ordnete sich der italienischen Kulturbewegung ein und baute mit ihr in Wissenschaft und Kunst an der nationalen Kultur, und die Geldwirtschaft durfte wie Papsttum und Kirche so auch den Bereich der Bettelorden als eine Provinz ihres Herrschaftsgebietes ansehen. Die späteren Spiritualen und schon alle die echten Anhänger Franzens seit seinem Tode hatten recht, wenn sie in der Entwicklung der franziskanischen Bewegung einen Abfall von den Zielen des Stifters sahen. Sie hatten freilich mit Franz zusammen unrecht, wenn sie an die Möglichkeit einer rein religiösen Weltkultur glaubten. Die geschichtliche Entwicklung vollzog sich nach ihren eigenen Gesetzen; Franz mußte unterliegen, damit sich Größeres entfalte. Aber auch das Gemeine triumphierte über ihn — seine Friedensbotschaft und seine Mahnung zur Einkehr änderten an keiner Stelle das Wesen das italienischen Lebens: die Kämpfe der Familien, der Parteien, der Städte und der Dynasten blieben in ihrer Alltäglichkeit und ihrer Grausamkeit unverändert, und der franziskanische Bußprediger beschwichtigte sie niemals länger als auf Stunden und Tage. Im öffentlichen Leben Italiens wirkte keiner der franziskanischen Gedanken umgestaltend oder auch nur hemmend — hier hatte das Religiöse keine entscheidende Stätte mehr.

Aber Franz unterlag nicht ganz. Für ihn selber freilich war es die volle Niederlage, da es für ihn kein Kompromiß geben konnte. Und das Kompromiß seines Ordens mit der italienischen Kultur ist sicherlich nicht die Ursache starken Einflusses geworden. Was weiterlebte und religiösen Einfluß ausübte, kam direkt von Franz her; es war nur ein Teil seines Ideals, aber immerhin stark genug, den aufstrebenden neuen kulturellen Lebenskräften an mancher Stelle den Boden streitig zu machen oder sie in etwas mit franziskanischem Geiste zu erfüllen. Das Christentum des Evangeliums blieb seit Franz nicht nur ein Bestandteil des italienischen Lebens, blieb nicht nur durch die Arbeit der Künstler unvergängliche Poesie im Sinne Franzens, sondern das Religiöse drang verinnerlichend und den Materialismus beschränkend immer wieder in das neue Leben ein. Es war wohl das Christentum überhaupt und nicht das besondere franziskanische, das diesen Kampf um die Behauptung des Religiösen in der Welt führte, aber von Franz kam das Warmherzige, Heitere, Werktätige dieses Christentums, und vor allem das große Beispiel der Verwirklichung solches Christentums. Nach diesem Beispiel suchten Unzählige zu leben, mit dem Andenken an diese Persönlichkeit erfüllten sie sich, mit seinen Gedanken bauten sie ihr suchendes Innere auf. Es waren nicht nur die Stillen im Lande — Geister von Rang, von wahrer Größe blickten zu ihm mit Ehrfurcht auf und suchten seines Wesens teilhaftig zu werden. Auf sichtbaren und unsichtbaren Wegen schritt der Poverello von Assisi überall mit, wo sich der Geist der italienischen Renaissance entfaltete, und mitten im Reichtum herrlichster Kunst oder in der Siegesgewißheit kühner Gedanken erschien das Bild der Demut, der Entsagung, der Armut, wie es Franz geprägt hatte. Man kann nicht messen, was er wirkte, aber zu zweifeln ist an solcher Wirkung nicht. Es war nicht die Wirkung, die er gewollt hatte — aber es war doch eine stete Mahnung an die Empfänglichen, ihr eignes Dasein mit den franziskanischen Lebensidealen zu vergleichen. Dann warf der eine und der andere wohl alles hin, um ihm ganz zu leben; bei andern aber senkte sich wohl das Gefühl in die Seele hinein, daß die Totalität des Lebens noch etwas Weiteres sei als Wissenschaft oder Kunst, als Leben der Tat oder Genuß an Macht und Vermögen, als Kampf und Sieg — weil Franz von Assisi in ganz Italien verehrt und geliebt war, so konnte er noch am ehesten solchen Zu-

gang zu den Menschen dieser Welt gewinnen und ein Gleichgewicht in ihrem Innern hervorrufen. So merkwürdig sind die Wege der Geschichte: nicht die großen Ideen wirken, sondern die Menschen, die sie verkörpert haben. Durch diese Menschen aber wirkt nicht die reine Idee, sondern immer nur ein Stück von ihr — der Abfall von der Idee ist zumeist die Ursache ihrer geschichtlichen Wirkung. Die Tragik aller großen Persönlichkeiten ist damit gekennzeichnet. Aber die Tragik des heil. Franz war trotzdem noch eine Quelle fruchtbarsten Lebens. Nicht nur für den Kreis derer, die ihn als Heiligen feiern; auch die Geschichtswissenschaft nimmt ihn willig in die Reihe der Großen auf.

FRANZ VON ASSISI UND GIOTTO.

VON HUBERT SCHRADE.[1])

Die katholische Kirche feiert in diesem Jahre die 700. Wiederkehr des Todestages des Franz von Assisi, in dem sie einen ihrer größten Heiligen verehrt. Franz von Assisi ist ihr „neuer Christus". Als solcher, als Inbegriff wunderbar reinen Menschentums zog die Gestalt des Heiligen wie keine zweite katholische über die Grenzen der Kirche hinaus die Augen der modernen Welt auf sich. Auf der pessimistischen, mystischen oder ästhetischen Flucht vor den Forderungen des gegenwärtigen Daseins und von ihnen doch zu undogmatischen Positionen gezwungen, betrachtete man mit Ergriffenheit die einfältige religiöse Unschuld des franziskanischen Lebens, und man pries sie — wie nach Nietzsche alle selbstunsicheren Zeiten die menschliche Idealität kindhafter Unschuld zu preisen pflegen. Die späte Begeisterung erzeugte dann auch den Glauben an allgemeine überkirchliche Wirkungen des Heiligen auf das geschichtliche Leben seiner Nation. Franz von Assisi galt jetzt als Vorläufer und früher Künder jener großen Ablösung vom Mittelalter, die wir Renaissance nennen. Er wurde an die entscheidenden Ursprünge dieses geschichtlichen Individuationsprozesses gebracht, als einer seiner Protomartyres verklärt.

Außerordentlich ist schon dem Mittelalter der Heilige erschienen. Thomas von Celano, der franziskanische Hagiograph, schildert das Auftreten des Poverello mit enthusiastischen Worten unter sinnbildlichen Bildern, die — enthöbe man sie ihrer tatsächlichen historischen Inhalte — den preisenden Wendungen und den geschichtlichen Perspektiven moderner Kritiker scheinbar sehr nahe kommen. „Allen, die den Heiligen kannten, ist er als ein Mensch einer anderen Zeit erschienen. Er hat seine Strahlen ausgesandt wie der glänzende Stern im Dunkel der Nacht und wie der Morgen, der sich über die Finsternis ausbreitet; in kurzer Zeit ist

[1]) Dieser Aufsatz ist auf Grund meiner öffentlichen Antrittsvorlesung an der Universität Heidelberg (Mai 1926) entstanden.

das Antlitz des ganzen Landes verändert und froher erschienen und ohne die gestrige Häßlichkeit. Entflohen ist die Dürre von ehedem und rasch hat sich auf dem unwirtlichen Felde die Saat erhoben; es begann auch der verwahrloste Weinstock wieder den Keim des göttlichen Duftes zu treiben und milde Blüten und Früchte der Ehre und Würde zu tragen".[1])

Die Mutter ist während der Schwangerschaft schon mit Ahnungen von der außergewöhnlichen Berufung ihres Kindes erfüllt; der Vater aber — so meint der Celanese — gibt dem Sohne den für einen damaligen Italiener fremd klingenden Vornamen Franciscus, damit die Welt schon aus der Einzigartigkeit des Namens die Größe der Sendung seines Trägers entnehme.[2]) Kein Geringerer als Dante rühmt schließlich:

---

[1]) Thomas von Celano, Legenda, I, 37, ed. Eduardus Alenconiensis, Romae 1906. Ganz ähnlich Gregor IX. in seinem Panegyrikus auf Franz anläßlich der Kanonisation. Nuova Antologia, Roma 1881, S. 417. Thomas I, 36: Currebant viri, currebant et feminae, festinabant clerici, accelerabant religiosi, ut viderent et audirent sanctum Dei, qui homo alterius saeculi omnibus videbatur. — Das alterum saeculum versteht Thomas sicher geistlich, als Gegensatz zum saeculum, das im ma. Sprachgebrauch gemeinhin die weltliche Welt = saeculi pompa = vanitas bedeutet. Vielleicht wollte Thomas mit dem „alterum" sogar einen apokalyptischen Hintersinn verbunden wissen, den auch das bekannte Wort des „Pantheisten" Amalrich von Bena († ca. 1205) hat: jetzt ist das Zeitalter des Geistes gekommen. Eben dieses wurde damals auch von Joachim von Fiore angekündigt, von dessen Prophetien Franz selbst aber wohl kaum Kunde besaß. H. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert, Leipzig u. Berlin 1910, S. 38f. — Zu untersuchen wäre, ob eine solche Charakterisierung eines außergewöhnlichen Menschen als homo alterius saeculi nicht eine — im Wortlaut natürlich veränderliche — biographische Formel ist, die letzten Endes auf den Wunderglauben der Spätantike zurückgeht und sich durch die Jahrhunderte in der Legendenliteratur erhalten hat. Es scheint nämlich in der späteren Antike zu einer Art stehender Vorstellung geworden zu sein, der selbst Rationalisten wie Cicero huldigten, daß der hervorragende Mann de caelo delapsus sein müsse. Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924, S. 48 Anm. 2; Wilhelm Weber, Der Prophet und sein Gott, Beihefte zum „Alten Orient" Nr. 3, Leipzig 1925, S. 35f. Die von Bonaventura auf Franz gedichtete Hymne, die ihn als novus Christus preist, beginnt: Proles de caelo prodit. — Schließlich bleibt der vergleichenden Legendenforschung auch die Nachprüfung, wieweit es hagiographisches Gemeingut ist, das Erscheinen des Heiligen mit Naturvorgängen sinnbildlich zu verbinden.

[2]) Leg. II, 3. Daß der Name Franziskus auch damals schon nicht mehr ganz so selten in Italien war, belegen della Giovanna im Giorn.

Non era ancor molto lontan da l'orto,
ch'el cominciò a far sentir la terra
de la sua gran virtute alcun conforto.[1])

Daß das Genie des Heiligen über die Geister seiner Nation mit fruchtbarer Gewalt gekommen sei, daß die schöpferischen Kräfte seines Daseins und Werks die italienische Welt aus der Erstarrung, in die sie geraten, gelöst und ihr den Anblick eines neuen „Lebensfrühlings" gewährt haben, scheinen also — wenn gleich mit veränderten historischen Assoziationen — Alte und Neuere gleichmäßig zu glauben. Henry Thodes einflußreiches Werk führt den programmatischen Titel: „Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien". Die Anfänge der Kunst der Renaissance — das heißt Giotto.

„In Franz von Assisi aber gipfelt eine große Bewegung der abendländischen christlichen Welt, eine Bewegung, die nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt, sondern universell im eigentlichsten Sinne die vorbereitende und treibende Kraft der modernen Kultur ist. Sie mit einem kurzen Worte zu bezeichnen, möchte ich

stor. d. Lett. Ital. 1895, p. 6 ann. 1 und Al. Schulte, Gesch. d. ma. Handels u. Verkehrs zwischen Deutschland u. Italien I, 136. Hier auch Nachweis entsprechender Namenbildung: Provincialis, Parisius. Der Name Franziskus bestätigt vielleicht, daß der Heilige nicht provenzalisch, sondern französisch zu sprechen gelernt hatte. — Übrigens gehören die Wesensdeutungen, zu denen der ungewöhnliche Name dem Celanesen Anlaß gibt, in das Inventar der Hagiographik. Ableitungen und Interpretationen des Namens sind üblich, so z. B. Bonifatius von bene fare. Ludwig Zoepf, Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert, Leipzig u. Berlin 1908, S. 167. Benvenuto da Imola deutet in seinem Kommentar zur Div. Com.: Franciscus quasi Francus, id est liber ab omni cupiditate terrenorum et servitute peccatorum. Muratori, Antiquitates Italicae Medii Aevi I, 1235. Diese Methode ist antikes Erbgut. Vgl. die „Etymologie" Virgilius-virga. Ernst Diehl, Die vitae Vergilianae u. ihre antiken Quellen; Lietzmanns Kleine Texte Nr. 72, Bonn 1911, S. 9. Die Vergilvita war das ganze Ma. hindurch bekannt; s. Einleitung zu Jac. Brummer, Vitae Vergilianae, Lipsiae 1912. — Aber auch die vom Schicksal ihres Kindes träumende u. prophezeiende Mutter treffen wir schon in der Vita des Vergil; und dann oft in der Hagiographik. Beispiele bei Zoepf a. a. O. S. 52f. Natürlich erinnert sich die christl. Legende hier immer gern der hl. Elisabeth. — Die Mutter des Franziskaners Leo hatte ebenfalls einen Traum von der künftigen Größe ihres Sohnes. Leo soll darauf — wie auch der junge Franz — stolz gewesen sein. Carl Sutter, Johann von Vicenza, 1891, S. 26.

[1]) Parad. XI, 55f.

sie die Bewegung der Humanität nennen."[1]) Voraussetzung ,moderner' Humanität ist der Glaube an die endliche Erfüllung des menschlichen Daseins innerhalb der diesseitigen Welttatsachen. Ihr Ethos stammt von diesen und bleibt unabhängig von den jenseitigen Zielsetzungen des Mittelalters. Erst durch ihre Innerweltlichkeit kommt die moderne Humanität zur Anerkennung und Heiligung jeder menschlichen Existenz. Die Frage ist, ob diese geistige Position der modernen Humanität bei Franz von Assisi wenigstens in Vorstufen kennbar wird, ob der Heilige das neue Weltbild hat, das ein neues Menschenschicksal bestimmt, eine neue Epoche inauguriert.[2])

Die geschichtlichen Ursprünge der Kunst Giottos sind uns bis heute verborgen. Innerhalb der italienischen Kunstgeschichte erscheinen die Fresken der Arenakapelle zu Padua wie ein Wunder. Das Genie eines Einzigen scheint hier Alles geleistet zu haben. Das drücken Vasaris Worte aus: Giotto verdient allein Schüler der Natur, nicht anderer genannt zu werden; in gewissem Sinne lernte er die Kunst ohne Lehrer.[3])

Aber selbst das Genie wirkt sich nicht ohne die bildenden Kräfte der Vergangenheit aus. Kongeniale künstlerische Vorfahren

---

[1]) Thode a. a. O. 2. Aufl., 1904, S. XVIII. Schon der bekannte Padre Angeli glaubt in seinem Werke: Collis Paradisi Amoenitas, seu sacri conventus Assisiensis historiae, Libri II, Montefalisco 1704, p. 31 s. den Aufschwung, den die ital. Kunst mit dem 13. Jahrh. nahm, auf den Einfluß der Minoriten zurückführen zu müssen. — Die Aufsätze von Giovanni Mestica „San Francesco, Dante e Giotto" in der Nuova Antologia 1881 f. sind ergebnislos. Weitere Literatur aufgeführt bei Karl Künstle, Ikonographie der Heiligen, Freiburg 1926, S. 238. Gegen Thode und seine Gefolgschaft sprachen sich aus Davidsohn, Geschichte von Florenz, Berlin 1908, II, 1, 122 u. vor allem Walter Goetz in einem Vortrag: Il Movimento Francescano e la civiltà italiana nel Ducento, Nuova Antologia, Roma 1910.

[2]) Zur „modernen" Humanität des hl. Franz zitiere ich schon hier aus der Regula Prima c. 16: subditi omni humane creature propter Deum (1. Petr. 2, 13) und c. 17: Et firmiter sciamus, quia non pertinent ad nos nisi vitia et peccata. Die moderne Humanität geht von dem Gedanken aus: der Mensch, wie er ist, ist gut. Die Frage ist sogar — was hier nicht untersucht werden kann —, ob die Humanität der Renaissance wirklich schon „modern" ist. — Unter Kunsthistorikern ist der von Vasari für die giotteske Zeit eingeführte Begriff „modern" mit den widersinnigsten Verallgemeinerungen belastet worden.

[3]) Bekanntlich nennt dann Vasari doch Cimabue den Unterweiser Giottos in der Malkunst.

Giottos waren wenigstens in Italien nicht zu finden. So entstand die Konstruktion eines geistesgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen dem Heiligenleben und dem Künstlerwerk, gleich als ob Giotto dem Franz von Assisi wie der Darsteller dem Verkünder derselben neuen Welt gefolgt sei. Die äußere Tatsache, daß man die Franziskusmalereien in der Grabeskirche zu Assisi Giotto hypothetisch, die in Florenz mit Sicherheit zuschrieb, schien die These handgreiflich zu machen. Dazu kamen innere Gründe, wesentlich zwei: der Individualismus des Heiligen, der eine Glaubenswelt, deren objektiver Ewigkeitscharakter den subjektiven religiösen Personenschicksalen dauernd unantastbar entrückt blieb, aus ihrer juridisch-moralischen Transzendenz herausriß und zum gegenwärtigen Seelenbesitz und Daseinssinn der Persönlichkeit machte.[1]) Dann aber wurde das angeblich neue Verhältnis des Franz zur Natur berufen, das die von Jahrhunderten errichteten Schranken zwischen Welt und Überwelt durchbrach, den sinnlichen Gegebenheiten wieder zu ihrem natürlichen Rechte verhalf. Beides, den Individualismus und das neue Verhältnis zur Wirklichkeit, zeigte auch Giotto und beides als Vorbote der Renaissance wie Franz von Assisi.

1228 legte Gregor IX. in Assisi den Grundstein zu der gewaltigen Doppelkirche, die auf das Betreiben des Minoritenbruders Elias von Cortona über dem Grabe des hl. Franz erstehen sollte.[2]) 1226 war der Poverello gestorben. Wie war dieses Heiligtum, das zu den kostbarsten Zeugnissen der mittelalterlichen Kunst Italiens gehört, über dem Grabe dessen möglich, der jeden Ruhm, jeden Prunk, jeden Besitz durch die Tatsache seines Lebens äußerster Armut und vollkommenster Demut für nichtig erklärt hatte? Wie konnte sich in so kurzer Zeit der Geist des Franziskus wider ihn selbst kehren? Das übliche Apodikt: die Kirche habe die franzis-

---

[1]) Thode a. a. O. S. 23: „Ihm war nicht die Lehre, sondern die Person Christi, nicht das künftige Seligwerden, sondern das gegenwärtige Seligsein das Wesentliche." Dagegen meint Hefele a. a. O. S. 49: „Seine Auffassung von Religion und Sittlichkeit war weit mehr mit der der Styliten des 5. Jahrh. als mit der modernen Religiosität des 19. u. 20. Jahrh. verwandt."

[2]) Gründungs- und Baugeschichte der Kirche jetzt in dem zweibändigen Monumentalwerk von Beda Kleinschmidt, Die Basilika San Francesco in Assisi, Berlin 1915 u. 1926.

kanischen Regungen freien Menschentums und persönlichen Glaubens vergewaltigt, trifft das kulturgeschichtliche Problem nicht, das in der Tatsache des Grabbaus liegt; auch dann nicht, wenn mit einer Art von Entschuldigung hinzugefügt wird: die Ideale des Poverello wären zu hoch gespannt gewesen. Es stellt nicht viel mehr als eine Phrase dar, zu sagen: die Doppelkirche sei das eindringlichste Sinnbild für die Rückkehr des Franziskanertums nach dem Tode seines Stifters von der individualistischen zur kirchlichen Religiosität.

Gewiß hat die Kirche den Heiligen ihre Macht fühlen lassen. Die Einzelheiten des Verhältnisses werden wohl immer dunkel bleiben dank dem System der kirchlichen Heiligenschöpfung.[1])

[1]) Walter Goetz hat das Problem der Stellung des Heiligen zur Kirche unabhängig von den Legenden positiv lösen können: „Die ursprünglichen Ideale des hl. Franz", Histor. Vierteljahrsschrift 1903, S. 19ff.; vgl. noch Hefele a. a. O. passim; Heinrich Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi. Leipzig-Berlin 1914, S. 141ff. — Der Kardinal von Ostia soll nach dem Speculum perfectionis ed. Sabatier p. 48 c. 23 bei dem Besuch des Heiligen in Rom gesagt haben: „Fili mi, quod bonum est in oculis tuis facias, quoniam Deus tecum est et tu cum ipso." Dieses Wort wird gefallen sein. Denn auch der Celanese II, 73: Fili, quod bonum est in oculis tuis fac, quia Dominus tecum est. Das hätte der Kirchenpolitiker niemals zu sagen gewagt, wenn ihm der Mann für die Hierarchie gefährlich erschienen wäre. Der spätere Gregor IX. besaß politischen Scharfblick genug, um zu erkennen, daß es in der Kirche nicht ohne die intensivere Beteiligung des Volkes am religiösen Leben weiterging — an diesem Bedürfnis der Laienwelt ist gegen Hefeles These festzuhalten — und daß niemand in der Welt die Volksbewegungen, die sich schon fast überstürzten, für die Dauer würde aufhalten können. Gregor wagte sogar — das Folgende erwähne ich wegen der späteren Bemerkungen über den franziskanischen Spiritualismus —, einem weit unberechenbareren und ehrsüchtigen Manne wie dem Dominikaner Johann von Vicenza 1233 zu schreiben: „Man braucht dir nicht erst die Werke der Frömmigkeit zu befehlen, dir, der du, wie wir mit Freude gehört, die Freiheit des göttlichen Geistes genießest und durch dessen Weihe über alle Dinge belehrt wirst . . . Wir wollen dir nichts vorschreiben, der du vom göttlichen Geiste, dem wir gehorchen müssen, geleitet wirst, aber wir beten, er möge dir eingeben . . ." (Der Brief nach Carl Sutter a. a. O. S. 74f.) Die Motivierung dieser päpstlichen Anerkennung des Spiritus Dei in dem Prediger, der sich bisweilen als Prophet gebärdete — Propheten verlangte das Volk —, mit der persönlichen Empfänglichkeit Gregors für religiöse Leidenschaften, die einige ihm zuschreiben wollen, reicht nicht aus. Die schwierige politische Situation ist auch hier entscheidender Machtfaktor, sanktioniert durch das Theologumenon von der scientia infusa (vgl. unten). Gregor heißt aus dem

Trieb aber im Wesen des franziskanischen Lebens nichts der politischen Klugheit der Kurie entgegen, war die franziskanische Religiosität vielleicht derart, daß sie den geistigen Halt, den sie brauchte, nur von der herrschenden Kirche empfangen konnte? Für unseren engeren Zusammenhang ist dies die Frage nach dem kulturellen Ort und Sinn des Franziskuslebens, nach der Art und dem Umfang seiner kulturell schöpferischen Daseinskräfte, kurz nach seiner Weltstellung.

Die zentrale Lebensmaxime des hl. Franz ist die Armut. Der Stifter fordert von sich und den Seinen die vollkommenste Besitzlosigkeit. In dieser vergänglichen Welt sollen sie sein wie Wanderer und Fremdlinge. Hütten, die sie errichten, dürfen nur aus Holz, Stroh und Lehm, nie aus Stein bestehen. Denn alles was Dauer im Irdischen verspricht, verwirrt den Sinn über die wahre Geltung des Irdischen. Das Haus soll nur einen einzigen Aufenthaltsraum haben, ohne die mönchische Abteilung in Zellen. Der Platz des Einzelnen in dem gemeinsamen Raume wird bloß durch Namensinschrift an der Wand markiert.[1]) Als Bettstatt dienen Löcher in der bloßen Erde, den Höhlen wilder Tiere vergleichbar, sagt der Hagiograph.[2]) Der vernunftlosen Kreatur gleich hausen die Heiligen.

Der Gemeinschaft dieser Männer hat der Stifter — in der sogenannten ersten Regel — zur Vorschrift gemacht, auf alle natürlich erscheinenden Forderungen der menschlich-irdischen Existenz vollkommensten Verzicht zu leisten. Selbst bei der Leprosenpflege, die Ausgangspunkt und bleibende Mitte der franziskanischen Humanität ist, gestattet die Regel erleichternde Zuwendungen an die

---

Augenblick heraus gut, was der leidenschaftliche Wille des Volkes in zahllosen Äußerungen verlangt.

[1]) Thomas Cel. I, 44. Das Zusammenleben scheint auch sonst „ordiniert" gewesen zu sein. Spec. perf. c. 20: nam beatus Franciscus ordinaverat ut fratres non exspectarent cum quando non venerat statim hora comestionis. Thomas drückt sich schon monastischer aus (II, 61): soliti erant non exspectare ipsum, quando non veniret ad signum. — Diese Nachrichten setzen geregelte und gemeinsame Mahlzeiten der Brüder voraus. Merkwürdig genug, aber bezeichnend für seine unmonastische Wesensart bewahrt sich der Stifter eine ganz regelwidrige Freiheit.

[2]) Thomas Cel. II, 63; Spec. perf. c. 21 gibt denselben Bericht über den Besuch des Kardinals von Ostia in Assisi ausführlicher und durch die prononcierte Schilderung des Kardinalpomps tendenziöser spiritualistisch.

Kranken nur in manifesta necessitate, bei ganz offenkundiger Notdurft.[1]) Einige Handschriften der Regelüberlieferung drücken sich etwas milder aus: in magna necessitate. Beachtenswert und das Urteil bezeichnend, unter das man das irdische Leben stellt, ist aber überhaupt der einschränkende Zusatz. Es hätte genügt zu bestimmen: Fratres tamen possunt .. pro eis (leprosis) querere elemosinam.

Anderseits verbot der Heilige den Brüdern die schrankenlose Askese, die es in der Selbstmarter bis zur physischen Vernichtung treibt.[2]) Auch hier ist die Begründung wichtig: Jeder möge seine Natur prüfen und seinem Körper das Notwendige zubilligen, damit dieser imstande bleibe, dem „Geiste" zu dienen (ut sufficiat servire spiritui). Die Notwendigkeit der Körpererhaltung wird spiritualistisch fundiert. Der Leib hat Lebenswert nur als Träger des spiritus. Der Begriff spiritus entspricht jedoch nicht unserem intellektuellen „Geist", er ist seelisch-soteriologisch und moralisch-teleologisch belastet, aber auch fähig der Heiligung durch den Sanctus Spiritus, den Heiligen Geist der dreieinigen Gottheit. Das Wesen und die Wirkungskraft des menschlichen spiritus sind nicht autonom, sondern abhängig von der Einwirkung des Heiligen Geistes; erst unter seiner „Überschattung" werden sie fruchtbar. Darum bleibt der menschliche spiritus auch immer offen der Ekstase, dem Prophetisch-Mystischen, dem Dämonischen. Thomasisch zu reden ist sein Wissen eine „scientia infusa", die „per modum revelationis in nos descendit".[3]) Durch die offizielle Sanktionierung dieses spiritus hat zwar die Kirche dem religiösen Subjektivismus Tür und Tor geöffnet, und theoretisch hätte sie auch alle denkbaren Folgerungen, die einzelne Individuen zogen, auf sich nehmen müssen, — wenn sie nicht in ihrem objektiven juridischen Heilsapparat die gewaltigste Gegenkraft gegen alle spiritualistischen Emanzipationen von vornherein bereit gehabt hätte.

Die entscheidenden Erkenntnisse hat auch Franz von Assisi durch Enthüllungen des Spiritus erfahren, angefangen von der Be-

---

[1]) c. VIII (vgl. H. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen u. Leipzig 1904, S. 9).

[2]) Thomas Cel. II, 22; Spec. perf. c. 27.

[3]) Thomas von Aquin, Contra Gentiles 4, 1.

rufung durch das redende Kruzifix in San Damiano. „Raptus est supra se, atque in quodam lumine totus absorptus, dilatato mentis sinu, quae futura erant luculenter inspexit. Recedente denique suavitate illa cum lumine, spiritu innovatus, iam mutatus in virum alterum videbatur.“[1]) Dieser Spiritualismus, dessen Wesen zwar spontan, undogmatisch, rein inneres Erleben ist, durchbricht doch bei Franz niemals die Heilswelt der Kirche. Er wird ihm niemals beständiger Anlaß zu einer autonomen geistigen Position gegenüber dem kirchlichen Kosmos.[2]) Erst der Gewinn und bewußt verteidigte Besitz einer geistigen Autonomie hätte aus der Unklarheit, um nicht zu sagen, aus dem Dunkel subjektivistischer Empfindungen, richtungsloser Ekstasen, mystischer Gestimmtheiten individualistische Geltungen erzeugt.[3])

Der unintellektuelle spiritus stellt den Gegensatz zum Körper dar, der jenem unbedingt dienen muß. Das Übermaß von Askese, das der Heilige seinem eigenen Leibe, dem „Bruder Esel“, zumutet, zeigt, wie „über“-menschlich das Wesen des spiritus empfunden wird, wie die Beschränkung der menschlich-irdischen Bedürfnisse auf die gerade noch erträgliche Notdurft von den spiritualistischen Grundlagen der franziskanischen Menschenauffassung völlig abhängig ist.[4]) Daß aber Franz in der Abtötung des eigenen

---

[1]) Thomas Cel. I, 36.

[2]) Der beste Beweis steht im Testament: Et omnes theologos et, qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam. Et postquam Dominus dedit michi de fratribus, nemo ostendebat michi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit michi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii (H. Boehmer, Analekten S. 37). Hier stehen sich überlieferungsmäßige Theologie und prophetische Selbstoffenbarung gegenüber, ohne daß der innere Widerspruch bemerkt würde, weil er nie im Leben des Heiligen faktisch gefahrvoll wurde.

[3]) Weil Franz nur ein inneres Ahnen und Wissen, nicht geistige Positionen hatte, mußte ihm die Macht über die weitere Entwicklung des Ordens entgleiten. Es ist interessant und psychologisch überzeugend, aus welchem Grund der Heilige, wenn seine Brüder die harten Postulate erleichtern wollten, nach anfänglichem heftigem Widerspruch schließlich doch nachgibt: sed quia ipse multum timebat scandalum (!), condescendebat non voluntarie voluntatibus fratrum (Spec. perf. c. 11), vgl. auch c. 2, Thomas Cel. I, 40 u. ö. Diese Furcht vor dem scandalum hat der Mensch der überbildeten Innerlichkeit.

[4]) Thomas Cel. I, 37. Nach den furchtbarsten Leiden, die der Körper des Heiligen durchmachte: Stupebant medici, mirabantur fratres, quomodo spiritus vivere posset in carne sic mortua, cum, consumptis

Leibes die Grenzen seiner Natur nicht wußte, beweist nur, daß der Dualismus zwischen Leib und Seele, an dem sein Körper schließlich zugrunde geht, für ihn nicht eine auf geistige Welterkenntnis gegründete Lebensspannung ist, sondern rein innere Erfahrung, ge- und verleitet von den gesetzfreien Schwankungen der scientia infusa des spiritus. Und wo bei Menschen wie Franz die Wahl steht zwischen Innen und Außen, siegt immer die Innerlichkeit. In seiner schroff spiritualistischen Form kann das Armutsideal niemals das Lebensprinzip einer Gemeinschaft bilden, weil es in sich selbst regellos ist. Es führt zur Absurdität oder Narretei, die beide unter den Nachahmern des Franz von Assisi ihre Vertreter fanden. Die inneren Antriebe zur Kür dieses spiritualistischen Armutsprinzips sind völlig verschieden von denen, die Dante zum Preis der Armut auffordern. Wenn man den Dichter und den Heiligen in diesem Punkte miteinander verglich, übersah man, daß Armut für Dante — wie für sein Vorbild Vergil — nicht Notdurft, sondern Bedürfnislosigkeit, d. h. aber Unterpfand der geistigen und sittlichen Freiheit ist.

Das franziskanische Armutsideal wird neben den spiritualistischen noch von anderen Motiven bestimmt. Die sozialen Ursachen müssen hier, so wichtig sie sind, unerörtert bleiben. Nur soviel: der Name „Minderbrüder", den sich die neue Gemeinschaft beilegte, wurde wahrscheinlich in programmatischer Anlehnung an ähnliche Bezeichnungen der niederen Volksparteien gewählt; der stete Gruß des Heiligen „der Friede sei mit Euch" appellierte an die durch den fürchterlichen und schonungslosen Parteihader der Zeit mächtig angewachsene Friedenssehnsucht der Volksmassen.

Die ethischen Gründe sind durch die vorbildliche Armut Christi und seiner Apostel gegeben. Lebenssinn und Gewähr ihrer Dauer erhält diese imitatio Christi et apostolorum aber erst durch das Kreaturerlebnis des Heiligen. Es ist für unser Problem notwendig, die Form des franziskanischen Kreaturerlebnisses genauer zu umschreiben. Denn durch dieses wird auch erst das Naturgefühl des Heiligen verständlich.

Der berühmte Sonnengesang des Franz von Assisi ist immer als Hauptzeugnis für das neue renaissancehafte Menschentum

carnibus, sola cutis ossibus adhaereret. Exzentrischer kann der Dualismus nicht erscheinen.

des Heiligen angeführt worden.[1]) Durch den Jubel über die Schönheit der Welt würde selbst die Weltlosigkeit der franziskanischen Askese überwunden, durch das brüderliche Bekenntnis zur Natur das Gegengewicht des Spiritualismus aufgehoben, und es würde so die neue menschliche Harmonie gezeigt und gelebt, die dann Giottos Kunst zum sinnlich-schaubaren Bilde schuf.

Man hat aus dem Sonnengesang ein pantheistisches Weltgefühl herausgehört, das gar nicht aus ihm tönt. Schon der moderne Name „Sonnengesang" trägt falsche Assoziationen zu. Es ist kein bekennerisches Gedicht in modern-subjektivem, sondern ein Preisgedicht in mittelalterlich-hymnischem Sinne. Nicht zufällig erscheinen die Wahl der Inhalte und die Formen des Preisens dem 148. Psalm und dem apokryphen Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen sehr verwandt. Am Beginn und am Ende steht das Lob des höchsten Herrn, durch den allein Alles sich zu bekennen vermag, dem allein Alles mit großer Demut dienen muß. Zwischen Schöpfer und dem Geschaffenen herrscht nur das Verhältnis von Preis und Dienst.

„Gelobt seist du Gott, mein Herr, mit allen deinen Kreaturen vor allem der Schwester Sonne: sie bringt den Tag, und du erleuchtest uns durch sie; und sie ist schön und strahlend mit großem Glanze, von dir Herr trägt sie das Zeichen . . . Gelobt seist du, mein Herr, durch die Schwester das Wasser: es ist sehr nützlich und demütig und kostbar und keusch . . . Gepriesen seist du, mein Herr, durch Bruder Feuer, er ist schön und freudbringend und mächtig und stark . . ."

Das Kreaturgefühl empfindet die Eigenschaften der Elemente und findet für sie die bezeichnenden Worte, nicht pantheistischer Überschwang. Es erfährt die Natur nicht als fremde oder feindliche Macht, mit der der Mensch nichts gemein hat. Gemein hat er mit ihr das Geschaffensein, die Kreatürlichkeit, die Tatsache des Lebens im kreatürlichen Dienst vor dem Schöpfer. Franz erlebt und besingt an den Elementen ihre wirkenden Kräfte, ihr Elementarisches. Er preist aber das tätige Prinzip nicht um seiner

[1]) Die wichtigste Abhandlung über den Sonnengesang stammt von Ildebrando della Giovanna: „S. Francesco d'Assisi Giullare e le ‚Laudes Creaturarum'," Giornale Stor. d. Lett. Ital. 1895, 1 ff.; vgl. daneben W. Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi, Gotha 1904, S. 50ff.

selbst, sondern um des Schöpfers und um seiner göttlichen Güte willen, die die Elemente zum Nutzen der Menschen wirken läßt. Nachdem Franz in seiner Hymne die Elemente und — das ist für sein spiritualistisch-dualistisches Lebensgefühl bezeichnend — den Menschen zum Lobe Gottes gerufen, der Krankheit und Trübsal in Frieden erträgt, fordert er zuletzt den Tod zum brüderlichen Preise auf. „Scitote, quod cito moriemini", mahnt Franz in der Regula prima (cap. 21). Der Tod verdient das letzte Lob, weil er alles Irdische zu seinem letzten unveränderlichen Sinn führt. Auch er tritt in der kreatürlichen Welt als elementarische Notwendigkeit auf. Aber er hat nicht das tragische Recht eines autonomen Gegenprinzips des Lebendigen, auch er wirkt kreatürlich-elementarisch. Er hat nicht eigenen Sinn in sich selbst, doch sinn-los ist er nicht: er ist da, um die Pforte zum ewigen Leben zu öffnen.

Die Allverbundenheit, die den Kreis der Elemente mit dem Anruf von Bruder und Schwester beschwört, ist die pankreatürliche. Der Mensch als Gegenstand des höchsten Heils bleibt Mitte der Schöpfung, doch brüderlich gleichgesetzt allem Seienden; weil es geschaffen ist wie der Mensch, erlebt er gleichzeitig ein Allgefühl, das ihn aus seiner Mitte nimmt — nur nicht zum Pantheismus hin, sondern zum Bewußtsein der Kreaturheit seiner selbst und aller Erscheinungen. „Ich bin ein Wurm und kein Mensch." Diese auf Christus gedeuteten Worte des Psalmisten hat Franz auf sich angewandt. Das Kreaturerlebnis ist die ursprünglichste Selbsterfahrung des Heiligen.

Ich habe das Elementarische in dem franziskanischen Naturverhältnis betont, um den Punkt hervorzuheben, an dem unterhalb der christlich-kreatürlichen eine spontane Berührung mit den natürlichen Mächten stattfand. Doch: unterhalb. Denn es handelt sich nicht um eine das geistige Bewußtsein bestimmende Erfahrung — dazu fehlen dem Heiligen die inneren Begriffe und die Maßstäbe der Distanzierung zwischen bloßem Leben und geistigem Sein. Es ist eine unbewußt empfangende und sich ebenso äußernde existentielle Beschaffenheit, ein Charisma, das durch den persönlichen Dämon instinkthaft an dem elementarischen Leben der Natur teil hat. Dieser Dämon bleibt bei Franz von Assisi ungeistig. Von ihm spricht der Celanese: magnum etiam circa inferiores et irra-

tionabiles creaturas pietatis atque dulcedinis gerens affectum (I, 58). Der vernunftlosen Kreatur gilt die besondere Liebe des Heiligen. Darum nennt er sich und die Seinen gern eine Herde Schäflein, ruft auch sonst seine Lieblingsjünger sinnbildlich mit Tiernamen. Die Scheidung zwischen Tier und Mensch verschwindet auf der ungeistigen Ebene der bloßen Kreatürlichkeit, die den Menschen gemeinsam mit allem Geschaffenen in ewiger Abhängigkeit von dem Schöpfer hält.

Und in diesem Kreaturerlebnis, in jenem spiritualistischen Armutsideal sollen wir das Individualbewußtsein eines Renaissancemenschen finden? Das eigenschöpferische Wesen des Menschen existiert für Franz nicht, eine von diesem bewirkte und verbürgte Freiheit des Denkens und Handelns kennt er nicht. Sieht man jetzt die Sache ganz auf ihr Prinzip hin — und daß man dies unvermittelt muß, fordert die Stringenz des franziskanischen Lebens selbst —, so ist die Möglichkeit einer kulturell-schöpferischen Relation zur Welt überhaupt nicht zu erkennen. Je ausschließlicher das Kreaturbewußtsein bei der spiritualistischen Grundhaltung wird, um so nichtiger muß alle positiv-aktive Beziehung zum Irdischen erscheinen. Bis zu welcher Ausschließlichkeit es kommen konnte — das Verhältnis muß nach allem, was wir über das Wesen des spiritus sagten, dauernd ein labiles bleiben —, zeigt die vernichtende Zermarterung des „Bruders Esel".

An dieser Situation ändern auch nichts die übrigen Berichte über die Tierliebe des Heiligen, aus der man kulturgeschichtliche Schlüsse auf eine neue Einstellung zur Wirklichkeit glaubte ziehen zu dürfen, die wiederum kunstgeschichtlich die Basis für einen neuen Realismus darstellte. Franz predigte den Schwalben: liebe Schwestern, ihr Schwalben — und die Vögel hörten ihm andächtig zu; Tauben setzten sich furchtlos auf seine Schultern, Hasen suchten in seinem Schoße Zuflucht; selbst der Fisch begann auf das Geheiß des Heiligen den Schöpfer zu loben, und was mehr der Art die Legenden und die Fioretti anmutig zu erzählen wissen. Viele dieser unschuldigen Berichte sind Erfindungen der Volksphantasie, die das Leben des wunderbaren Mannes mit Superstition umgab. Sie haben nichts mit einem renaissancehaften Naturgefühl zu tun. Ja, Franziskus ist nicht einmal der erste mittelalterliche Heilige, von dem sie überliefert werden. Schon in

der Legende des hl. Columban heißt es: wilde Tiere und Vögel seien auf den Ruf des Heiligen zu ihm gekommen, um sich von ihm streicheln zu lassen. Ähnliches hören wir von der hl. Brigida, dem hl. Cuthbert und sonst.[1])

[1]) Die große Verehrung, die besonders die neueste Zeit dem Poverello entgegenbrachte, hat übersehen lassen, daß die Berichte über die Tierliebe des Heiligen zum häufig gebrauchten Charakterisierungsmodus der katholischen Hagiographik gehören, daß infolgedessen alle aus dieser franziskanischen „Eigenart“ gezogenen geistesgeschichtlichen Folgerungen unbegründet sind. Ich stelle einige Literatur zusammen: Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Ma., Leipzig u. Berlin 1914, S. 60 (Brigida, Columban), S. 74 (Cuthbert, Guthlac); Ludwig Zoepf, Das Heiligenleben S. 223ff.; Heinrich von Eicken, Gesch. u. System der ma. Weltanschauung, 4. Aufl. 1923, S. 625: Beispiele altchristlicher Anachoreten. Sie legen die Frage nahe, ob wir es hier nicht wieder mit einem von der Antike überkommenen Erbgut zu tun haben. Vgl. über entsprechende Vorstellungen des heidnischen Altertums: Robert Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike, Leipzig-Berlin 1925, S. 26 (übrigens wird auch dem „Adler der Kabbalisten“ Rabbi Isaak Lurja ein wunderbares Verhältnis zur Natur nachgesagt; vgl. Erich Bischoff, Elemente der Kabbalah, 2. Aufl. Berlin 1920, Bd. I, S. 149). Ein Formalzusammenhang mit der Antike würde die Originalität der „nordischen“ Naturliebe, die Ganzenmüller nachzuweisen sucht, sehr erschüttern — selbstverständlich sprechen wir hier nur vom Literarischen. In der Literatur läge dann die Sache genau so wie in der Kunst. Auf dem Bilde Giottos „Joachim bei den Hirten“, das wir unten besprechen werden, sieht man eine Herde munterer Lämmer. Friedrich Rintelen, Giotto u. die Giotto-Apokryphen, 2. Aufl., Basel 1923, Anm. 34 weist die Abhängigkeit dieser Tiergenreszene von der Antike nach. Auf Grund des hier angedeuteten Materials fiele dann allerdings aus, was Rintelen a. a. O. Anm. 33 über eine „sehr überraschende Parallele“ bei Dante Purg. III, 79f. und die Abhängigkeit des Dichters vom Maler sagt. Ähnliche Tiergenreszenen finden sich auch bei Niccolò Pisano; sie sind nach den Bock- und Lämmerszenen altchristlicher Sarkophage gebildet. Ununterbrochen läßt sich von der Antike bis zum 13. Jahrhundert ein verhältnismäßig großer, auch in den rohesten Bildnereien nicht völlig aufgegebener Realismus bei der Darstellung von Jagdszenen verfolgen, die oft Gegenstand der Portalplastik waren. Sie gehen formal auf die antiken Jagdszenen zurück, denen man besonders oft an den Sarkophagen der Spätzeit begegnet. — Die Bemerkung ist schließlich wohl unnötig, daß wir trotz der „Analogien“ an der Tatsächlichkeit der großen Tierliebe des hl. Franz festhalten, ohne allerdings jedem einzelnen Bericht zu trauen. Die hingebende Neigung zur vernunftlosen Kreatur ist im Wesen des Poverello verhaftet. Weniger glaubwürdig und offenbar von der franziskanischen Literatur beeinflußt scheinen ähnliche Tiergeschichten im Leben des Johann von Vicenza. So soll dem Dominikaner bei seinen Predigten immer ein Adler gefolgt sein, der sich dann in die Lüfte erhob, „als wollte er so in seiner Weise den Schöpfer loben“ (Carl Sutter a. a. O. S. 81f.). — Ich denke, nach Allem wird die Sinnlosigkeit von

Die Kreatur scheute Franz nicht, weil er Kreatur war wie sie. Die Hagiographen nannten dieses Wunder sancta simplicitas. Der heiligen Einfalt wird kein Widersatz zwischen sich und dem vernunftlos Geschaffenen bewußt. Sie muß aus dem schicksalhaften Bewußtsein des Kreatürlichen heraus alles Geschaffene bejahen. Die Natur erhält durch Franz nicht neue Rechte im Lebens- und Phantasieraume des Menschen, der Heilige fordert von ihr in seinem Sonnengesang und in den Tierpredigten mit der Naivetät gesellschaftfremder Unschuld und primitiver Gläubigkeit erneut die Erfüllung der eingeborenen Pflicht: den Schöpfer zu bekennen. Der Dualismus zwischen Gott und Natur bleibt bestehen.

Kunsthistorisch betrachtet: das Naturerlebnis des hl. Franz kann niemals als seelisch-geistiges Fundament eines unmittelalterlich renaissancehaften, ja nicht einmal des gotischen Realismus geltend gemacht werden. Wo es sich über den kreatürlich-magischen Bannkreis erheben will und nach einem geistigen Orientierungspunkt sucht — erst durch ihn wird die Ebene des Schöpferisch-Kulturellen erreicht —, da fällt es in die gewohnte Denk- und Vorstellungsform des mittelalterlichen Dualismus, in die Allegorie zurück. Ein Lamm, das der Heilige mitten unter einer Herde von Ziegen und Böcken sieht, erinnert ihn an Christus, wie er von Pharisäern und Hohenpriestern umstellt war. Deshalb überkommt ihn innigere Liebe zu dem Lamme. Das große kreatürliche Liebesbewußtsein des Heiligen nimmt zwar solchen Allegorien die Blässe der Abstraktion und macht sie aus einer Denk- zu einer, man kann sagen, charismatischen Lebensform, doch kulturell-schöpferische Aktivität besitzt die Allegorie auch in solcher persönlichen Lebensverbundenheit nicht.

Ich erwähnte, daß sich der Gesang von den Kreaturen stark an den 148. Psalm und an den Hymnus der drei Jünglinge im Feuerofen anschließt. Nicht zufällig folgt die einzige (gesicherte) dichterische Äußerung des Heiligen den Sprach- und Vorstellungsformen der Bibel. Der Streit, ob das Gedicht ursprünglich in abgeteilten Versen oder in rhythmischer Prosa verfaßt wurde, ob die überkommene die wortgetreu originale Überlieferung ist, kann hier auf

Kombinationen deutlich geworden sein, die sich aus solchen Tiergeschichten ein geisteshistorisches Argument für den Realismus des 13. Jahrhunderts herausklittern wollen.

sich beruhen. Wichtig ist dagegen die Orientierung des dichterischen Ausdrucks an bereits vorhandenen Sprachbildern und -rhythmen.[1])

Für Franz war das Testament als ethische Norm eine lebendige heutige Kraft, das Wort der Bibel heilig, das sprachliche Verhältnis zum Worte ein worthaft-magisches.[2]) Die Legenden erzählen nun auch, Franz habe keine Verse bilden können und das Dichterische, das ihn bewegte, von einem Bruder, der in saeculo poeta laureatus gewesen war, in Rhythmus und Reim bringen lassen. Die „dichterischen“ Erlebnisinhalte bleiben gestaltlos, ohne eigene dichterische Form. Die hl. Therese sagt einmal — sie meint sich selbst: „Ich kenne eine Person, die ohne Dichter zu sein, zuweilen wahrhaft poetische Sätze dahersagte, in welchen sie mit überraschender Lebendigkeit die Andränge der göttlichen Liebe schilderte.“ Damit ist auch ungefähr die dichterische Situation in Franz beschrieben. Jemand mag noch so viele „dichterische“ Momente und Gesinnungen besitzen, wenn er sie nicht in eigener poetischer Form zu verdichten vermag oder nur eruptiv in formlosen Ergüssen an den Tag bringen kann, dann bleibt seine dichterische Gabe — und ist er auch ein Heiliger — kulturell belanglos, praekulturell.

Diese dichtungs-kulturgeschichtliche Tatsache ist für alle kunstgeschichtlichen Konstruktionen, die an das Erscheinen des Heiligen von Assisi geknüpft wurden, von grundsätzlicher Bedeutung. Sobald Franz die Erfahrungsräume kreatürlicher Existenz, die das Wunder seines Lebens ausmachen, verläßt und die Grenze des Schöpferisch-Kulturellen überschreiten will, drückt er sich mit den

[1]) Die Regula Prima beweist, wie stark sich die Redeweise des Heiligen an den Wortschatz der Bibel anlehnte. Sollte also nicht alles im heutigen Wortlaut des Liedes stimmen, die Abhängigkeit von der biblischen Sprache hat sicher auch in der originären Fassung bestanden. Die Kenntnis der Psalmen ist verschiedentlich bezeugt, z. B. Thomas Cel. I, 109. — Zur Frage, ob rhythmisch oder metrisch, könnte vielleicht eine Unterscheidung von Nutzen sein, die Hans Naumann neuerdings bei Wipo machte. In dessen metrischen Dichtungen erscheint der klassische Apparat, in den rhythmischen die natürliche biblische Ausdrucksweise. Welche übernationale Geltung diese Beobachtung hat, entzieht sich meinen Kenntnissen. Hans Naumann, Versuch einer Einschränkung des romantischen Begriffs Spielmannsdichtung, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Lit.-Wissenschaft u. Geistesgesch. 1924, S. 779.

[2]) Thomas Cel. I, 22; Spec. perf. c. 19 u. ö.

Sprachformen und in den Anschauungselementen einer bereits bestehenden größeren dichterischen Welt aus. Daß er selbst in seinem Heimatsdialekte zu keiner eigenen poetischen Form gelangte, beweist nur das prinzipiell Unschöpferische des Vorgangs, der etwa der Entstehung des Volkslieds verglichen werden kann.

Der Lobgesang der Kreaturen ist vielleicht das einzige Lied des Heiligen in italienischer Sprache gewesen. Sonst soll Franz gern Lieder in französischer Sprache gesungen haben.[1]) Die Vor-

[1]) Es ist umstritten, ob Franz provenzalisch oder französisch sprach. Della Giovanna entscheidet sich a. a. O. S. 18 für das Französische, weil das aristokratische Provenzalisch schlecht im Munde des Poverello stünde. Dafür spricht auch die Namengebung: Franciscus (vgl. S. 151, Anm. 2). Zu Thodes Hypothese (a. a. O. S. 4) von der provenzalischen Abkunft der Mutter, vgl. die Literaturangaben bei Beda Kleinschmidt a. a. O. I, 104. Gegen Giovanna wird man aber mit Sabatier an den Ehrgeiz des Kaufmannssohnes erinnern dürfen, dem ritterlichen Gebaren der aristokratischen Jugend in nichts nachzugeben (Hefele S. 13). Im ersten Stadium seiner „Bekehrung" war Franz sicher von Phantasien einer Art geistlichen Rittertums bestimmt; wir dürfen vielleicht eine ähnliche innere Situation wie beim frühen Ignatius von Loyola voraussetzen. Geistesgeschichtlich gehört die ritterliche Religiosität des frühen Franz in eine Reihe mit den Orden der fratres Militiae Jesu Christi (über sie Hefele S. 74, 95). Die Vergeistlichung der weltlichen Ritteridee (letzten Endes auf Paulus zurückführbar) hatte 1041 mit der Einrichtung des Gottesfriedens durch Abt Odilo von Cluny einen mächtigen Anstoß erfahren und war durch die Kreuzzüge vor die praktische Verwirklichung gestellt worden. Die Mitglieder des Templerordens nannten sich „arme Mitstreiter Christi". Ins „Volk" getragen, des ständischen Charakters entledigt, erscheint dann die Idee des miles Christianus bei den genannten Fraternitäten. Es wurde, soweit ich sehe, weder in diesen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen noch überhaupt bisher genügend beachtet, wie oft Franz in den Legenden als miles Christianus bezeichnet wird. Thomas Cel. I, 6, 9, 10f., 16f., 36f., 39, 72, 80 usw. Schwer zu entscheiden ist allerdings, was hierbei jeweilig auf Kosten des Hagiographen kommt. Kulturell haben wir aber auch hier kein Novum, sondern eine kulturell zunächst unschöpferische Nachahmung und Übertragung. In dem geistlichen Rittertum des jungen Heiligen mag auch das Bedürfnis nach dem Absonderlichen eine Rolle gespielt haben. „Invero non si può negare che nel Serafico Padre non risalti quella tendenza a singolarizzarsi con azioni e usanze strane, che Jacopone da Todi chiamerà poi santa pazzia" (Della Giovanna a. a. O. S. 10). Und dieses singolarizzarsi wäre auch der Grund für den Gebrauch des Französischen gewesen come mezzo di richiamo. Ich führe das an, weil man an diesem Punkte sehr gut den geistigen Abstand des Heiligen von einem autonomen Individualismus erkennt. Das „Anderssein" wird durch die Phantasie bewirkt. Das weltlich-ritterliche Gegenstück zu der santa pazzia ist der skurile Frauendienst des Ulrich von Liechtenstein. —

liebe für das Französische hatte seine ganze weltliche Jugend bestimmt, als er, der Nichtadlige, mit offenbar übertreibendem Eifer die adligen Rittersitten nachahmte. Die franzischen Lieder, die der ioculator Domini sang, waren natürlich geistliche Umdichtungen weltlicher Stoffe und auf einem dem Volke angepaßten Niveau. Auch hier also kulturell ein rückläufiger Prozeß, der Kulturformen aus ihrer gemäßen Umgebung ablöst und — wie es ähnlich heute noch die Heilsarmee tut — durch religiöse Tendenzen moralisch verzwecklicht.

Thomas von Celano erzählt (I, 16): Als Franz sich vor dem Bischof von Assisi feierlich aller väterlichen Habe entledigt hatte, eilte er dürftig bekleidet in die Wälder und lobte dort den Herrn mit französischen Liedern (laudes Domino lingua francigena). Räuber hören den einsamen Sänger und versperren ihm den Weg mit der Frage, wer er sei. Noch unter dem Eindruck seiner französischen, ins Geistliche gedachten Ritterlieder, erwidert der Heilige: Praeco sum magni Regis! Die Räuber fallen über den sonderbar entarteten königlichen Herold her: Iace, rustice praeco Dei — Diese Episode gibt ein krasses Beispiel, wie bewußt Franz wenigstens zu Beginn seiner religiösen Laufbahn die Umwertung der Feudalkultur, soweit sie ihm überhaupt faßbar war, ins Geist-

---

Wie lange die Vorstellung von einem ins Geistliche gewendeten Rittertum Franz beherrschte, läßt sich nicht feststellen. Er soll seine Brüder zeitweilig „milites tabulae rotundae“ genannt haben (Spec. c. 72); und einmal wird ihm eine Gleichnisrede in den Mund gelegt, die an „Carolus imperator, Rolandus et Oliverus et omnes palatini“ anknüpft (Spec. c. 4). Die französische Bänkelsängerei, der bekanntlich Karl, Roland und Olivier die hauptsächlichsten Stoffe lieferten, blühte gerade im 13. Jahrhundert in Italien (Gaspary, Gesch. der ital. Literatur, 1885, Bd. I, 126, 129). Stimmen diese Angaben, so vervollständigen sie unser Bild von der kulturgeschichtlich unschöpferischen Abhängigkeit des Heiligen von Kulturformen, die der franziskanischen Sendung wesensmäßig fremd waren. Ja, der Poverello knüpft hier an Formen an, die selbst schon (bänkelsängerisch) gesunkenes Kulturgut repräsentieren. Und unter diesen geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten hat man die geistliche Troubadourliebe des Heiligen zu werten, der sich „Frau Armut“ kürt (Thomas Cel. I, 7; II, 82). Übrigens ist die Idee einer Hochzeit mit der Armut älter, als man glaubt. Sie wird schon Krates zugeschrieben (E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 1919[3], II, 19). — Anfügen möchte ich noch, daß die Erzählung Thomas Cel. I, 55, die sich nicht scheut, dem Heiligen einen frommen Betrug unterzuschieben, von der Spielmannsdichtung abhängig ist.

liche vornahm, und daß dieses bewußte Unterfangen auf das Volk zunächst lächerlich wirkte.[1])

Schon die bisherigen Erörterungen haben die kulturellen Grenzen des franziskanischen Wesens umschrieben. Sie haben gezeigt, daß die ästhetische Poetisierung des Mannes denkbar unangebracht ist, der sein Leben der Notdurft und der Imitatio Christi mit ungeheuerlichem Ernst bis zur völligen Entkräftung des Leibes und bis zu seiner Stigmatisierung zu Ende lebte. Nur ästhetische Poetisierung konnte auch einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Heiligenleben und dem künstlerischen Werk Giottos entdecken.

Doch über dem Grabe des Poverello in Assisi erhebt sich ein Bau, dessen gotische Formenwelt mit der Kunst Giottos wirklich in geschichtlicher Beziehung steht. Aber Franz ist für seine Grabeskirche nicht verantwortlich zu machen, weder für die Tatsache des Baus überhaupt — denn er wollte nackt im nackten Felsen begraben sein — noch für den Geist, der den Stilcharakter des Werkes gotisch bestimmt.[2]) Man müßte schon eine sehr dialektische Vorstellung von den treibenden Kräften des geschichtlichen Lebens haben, wenn in der Vorliebe des Heiligen für das Französische ein Hinweis auf die französische Gotik gefunden werden sollte.[3]) Das ist ein rein äußeres, für die Geschichte „zufälliges“, personales Datum. Es wäre ohne jede Wirkung geblieben, wenn das Franziskanertum nach dem Tode des Stifters nicht von sich aus die kulturellen Bindungen wieder eingegangen wäre, die das Leben des Heiligen abgestoßen oder zum Adiaphoron entwertet hatte.

Vasari berichtet, der Grundriß der Kirche sei von dem Baumeister, den er bekanntlich für einen Deutschen hielt, in der Form eines T entworfen worden. Das stimmt nicht, erinnert aber an die

---

1) Wir wissen, daß Franz gleich nach seiner Bekehrung viel Spott von seinen ehemaligen Gefährten auszuhalten hatte — wohl nicht allein wegen seines Poverelloaufzugs, sondern weil er in ihren Augen das Ritterliche absurd travestierte.

2) Beda Kleinschmidt a. a. O. I, 107 u. 144 hat zwar katholische Gründe, um den Bau zu rechtfertigen, aber die franziskanisch-historische Problematik übersieht er.

3) Franz behielt sich auf dem Generalkapitel von 1217 Frankreich als besonderes Missionsgebiet vor.

Überlieferung: der hl. Franz habe seine Briefe mit einem T, dem Symbol des Kreuzes, unterzeichnet. Auf so schwachen Füßen wie diese Hypothese steht jede andere, die in der Grabeskirche etwas wesenhaft Franziskanisches sucht.

Allbekannt sind die Legenden von dem naiven Eifer, den der Jüngling nach seiner Einkehr in wörtlicher Befolgung der göttlichen Berufung aufwandte, um die verfallenen Kirchlein in der Umgebung von Assisi wieder herzurichten oder gar neu aufzubauen. Thode geht so weit, dem Heiligen architektonische Fähigkeiten zuzumuten und es „als sehr wahrscheinlich zu betonen, daß gerade die spitzbogig gewölbten Teile den Anteil bezeichnen, den Franz an der Wiederherstellung der Kirchen gehabt".[1]) Das ist vollkommen unglaubwürdig. Franz war nicht der Sohn eines Maurermeisters, sondern eines Tuchhändlers und hatte sich bis zu seiner Bekehrung im Geschäft seines Vaters betätigt, sonst noch im verschwenderischen Geldausgeben und in ritterlichen Vergnügen. Die Konstruktion von Spitzbogen will gelernt sein.

Dagegen behielt die erste Gemeinschaft der Brüder die Vorliebe des Poverello für kleine und abgelegene Kirchen bei. In dem Testament des Heiligen heißt es: Et satis libenter manebamus in ecclesiis pauperculis et derelictis.[2])

So wenig sich die ältere Meinung hat aufrecht halten lassen, daß San Francesco in Assisi der erste gotische Bau Italiens gewesen sei, so wenig ist Franz selbst als Propagator gotischer Bauformen anzusehen. Ich weiß nicht, welchen Begriff man von der Innerlichkeit des Heiligen hat, um ihr dieses säkulare Interesse an einer speziellen Bauweise zuzutrauen. Mit Recht sind Franz immer die organisatorischen Fähigkeiten abgesprochen worden. Dieser Mangel gilt als eine der Hauptursachen für das Abweichen des Franziskanertums von den Lebensmaximen seines Stifters. Die reine „seraphische" Innerlichkeit, die nur das nächste erlösende Heil sucht, versperrte dem Heiligen den Weg zur Erkenntnis, daß

[1]) a. a. O. S. 314ff. Dagegen sprach sich schon Walter Goetz mit richtigen Argumenten aus („Assisi", Berühmte Kunststätten, Leipzig 1909, S. 35 u. 161).

[2]) So Boehmer, Analekten S. 37, zu ergänzen nach Seraphicae legislationes textus originales Romae 1901, S. 267. Noch in der Todesstunde ermahnt Franz die Brüder, die schlichte Portiuncula als ihre Hauptkirche zu betrachten: nam locus iste vere sanctus est et habitatio Dei.

die Geltungsdauer jeder seelischen Welt an ihre sinnhafte Entsprechung mit einem **geistigen** Kosmos schicksalhaft gebunden ist. In der Innerlichkeit des Póverello ist seine Unfähigkeit zur Organisation begründet. Und wenn das Organisatorische fehlt — dann sollte der Geist für das Architektonische da sein?

Nun steht aber der Prachtbau San Francesco in Assisi vollkommen einzigartig in der italienischen Kunstgeschichte, ohne genaue Vorläufer, ohne eigentliche Nachfolge.[1]) Die übrigen Franziskanerkirchen Umbriens und Toskanas sind erschreckend nüchtern: einschiffig, ohne nennenswerte Wandgliederung, roh im plastischen Detail, sofern es überhaupt erscheint, holzgedeckt, mit simplem viereckigem Chorabschluß. Dieser wird bisweilen durch seitlich angeordnete Kapellen, die dann auch ein Querschiff fordern, bereichert.[2]) Man bemerkt: es ist, bis auf die Einschiffigkeit und den fehlenden Vorbau, der Grundriß der Zisterzienser. Die Kirchen der Franziskaner in Oberitalien sind durchgebildeter; sie übernehmen sogar die Chorlösungen französischer Kathedralen.

Die Abweichungen der umbrisch-toskanischen Kirchen von den Grundrissen der Zisterzienser bedeuten Verarmung, Reduktion auf eine primitive Stufe. Es läßt sich beinahe eine Furcht vor jeder architektonischen Artikulation beobachten. Das Künstlerische ist aus dem Bauprinzip an die äußerste Grenze gedrängt; und wo es erscheint, besitzt es nicht den Charakter der Notwendigkeit und könnte ebenso oder noch besser fehlen. Bezeichnend sind Chor- und Querschifflösungen. Die Idee der (von den Zisterziensern abgesehenen) Chorseitenkapellen gibt dem bloß additiven Element den denkbar größten Spielraum. Aus der inneren Gesetzlichkeit des Grundrisses ist nicht zu entnehmen, warum nur eine oder zwei

---

[1]) Die historische Ableitung der romanischen Unter- und der gotischen Oberkirche ist bis heute nicht befriedigend gelungen. Sicher sind zwei Baumeister anzunehmen, und ich glaube, beide müssen in Frankreich gewesen sein. Für die Oberkirche verweist Kurt Biebrach, Die holzgedeckten Franziskaner- u. Dominikanerkirchen in Umbrien und Toskana, Dresdener Diss. 1908, S. 12 mit Recht auf die Kathedrale zu Angers; Richard Krautheimer zitiert dazu noch Ste. Radegonde in Poitiers u. Notre Dame de la Conture in Le Mans (Die Kirchen der Bettelorden in Deutschland, Köln 1925, S. 137 Anm. 9). Vgl. auch noch die Detailbeobachtungen — und die ältere Literatur — bei Beda Kleinschmidt I, 102.

[2]) Katalog der Kirchen bei Biebrach a. a. O.; vgl. auch Thode S. 328ff.

oder mehr Seitenkapellen rechts und links neben dem Chorquadrat erscheinen.

Thode glaubte die Franziskaner und die Dominikaner zu Vorkämpfern des gotischen Stils in Italien machen zu müssen.[1]) Tatsächlich gebührt den Zisterziensern der Ruhm der ersten italienischen Gotiker.[2]) Die Übernahme der ungotischen zisterziensischen Grundrisse bei ihrer gleichzeitigen Reduktion, bei der Vermeidung reicherer tektonischer Gliederung des Aufbaus, vor allem bei der beschränkten Anwendung der Wölbung schaltete für die Franziskaner grundsätzlich die Notwendigkeit aus, sich wenigstens im Konstruktiven und im Formenapparat der Details an die gotischen Neuerungen zu halten, wie es die Zisterzienser taten. Ob Kirchen wie San Francesco zu Cortona oder zu Asciano romanische oder gotische Bogen haben, bleibt gleich. Faktisch läuft ja auch bei den umbrisch-toskanischen Kirchen das Romanische und das Gotische wahllos nebeneinander. Auch hieran war das doppelt gerichtete zisterziensische Vorbild schuld. Aber die Franziskaner haben es aufs Rohe oder aufs Dürftige gebracht. Die frühen architektonischen Leistungen des Franziskanertums in Umbrien und Toskana lassen nicht die geringste innere Inklination zum Wesen der Gotik erkennen. Das Gotische an ihnen ist geschichtlicher Zufall, abhängig von Zeit und Mode.

Anders steht es mit den Franziskanerkirchen Oberitaliens. Aber ihre Gotik kann so wenig wie die von San Francesco in Assisi auf Franz selbst zurückgeführt werden. Sie erklärt sich einfach aus der allgemeinen größeren Offenheit Oberitaliens für den neuen Stil und ist mit dieser, nicht mit dem Charakter der franziskanischen Religiosität zu begründen.

---

[1]) Thode bemerkte wohl den Widerspruch, in dem diese These mit seiner Renaissancetheorie stand. Für die Art, in der er sich damit abfand, ist die Geschichtsdialektik auf S. 384ff. kennzeichnend.

[2]) Für das Problem der italienischen Gotik, deren Existenz sogar heute noch mancher leugnen möchte, ist diese zisterziensische Invasion von grundlegender Bedeutung. Denn die Zisterzienser hatten sich schon in ihrem Mutterlande gegenüber dem neuen Stile konservativ verhalten. „Was bei ihnen die Gotik auf der Stufe des Rudimentären zurückhielt, war die asketische Tendenz" (Dehio, Repertorium, 1896, S. 184. Vgl. auch Hans Rose, Die Baukunst der Zisterzienser, München 1916, S. 1ff.). — Die nordfranzösische Gotik kam durch die Kreuzfahrer nach Italien (Barletta).

Denn was verlangte diese, wenn sie überhaupt zum Kirchenbau schritt? Bonaventura hat uns die franziskanischen Bauvorschriften überliefert, die 1260 auf dem Konzil zu Narbonne festgelegt wurden.[1]) San Francesco in Assisi widerspricht der Regel in allen Punkten: es ist durchgängig gewölbt, hat einen Glockenturm, besitzt eine verbotene Fülle von Fresken und Glasmalereien und ist gerade durch all dies Regelwidrige zu einer der größten Sehenswürdigkeiten Italiens geworden. Cum autem curiositas et superfluitas directe obvient paupertati, ordinamus quod aedificiorum curiositas ... evitetur. Den holzgedeckten umbrisch-toskanischen Kirchen der Frühzeit darf dagegen (bis auf den Glockenturm) die strenge Observanz der Vorschriften nachgesagt werden. Nur muß man nicht glauben, daß ihre asketische Einfachheit irgend etwas anderes wie Armut wäre. Das bloß Nüchterne und Religiös-zweckhafte ist in einer Zeit, die künstlerisch mit allen Kräften zum Gegenteil drängt, von vornherein zum Tode verdammt oder an den Rand des geschichtlichen Lebens gedrückt. Wäre die Franziskanerbaukunst bei den Regeln von Narbonne, aus denen noch der Geist des Stifters spricht, stehen geblieben, würde niemand von ihr ein Aufhebens machen.[2]) Sie ist aber mit der Zeit fortgeschritten und war offen für diejenigen ihrer seelischen und geistigen Strömungen, deren künstlerischer Ausdruck der gotischen Stilwelt entstammte. Daß dann Gotik und franziskanisch-dominikanische Kunst in Italien zusammenfallen, ist kulturgeschichtlich nicht mehr mit dem Wesen und dem Werk des Poverello und seiner ersten Folger zu erklären. Ihre architektonische Tätigkeit bedeutete vielmehr wie die Dichtung des Heiligen kulturgeschichtlich: Nachahmung, religiös zweckhafte Rückbildung, innere Hilflosigkeit vor der gestalthaften Form.

Wie sollen wir von diesen kulturgeschichtlichen Tatsachen einen Weg zu Giotto finden? Wohl steht seine Kunst in dem historischen Prozeß, der die Oberkirche von San Francesco über dem romanischen Unterbau gotisch werden ließ. Aber was ver-

[1]) Thode S. 310ff.; vgl. auch besonders Speculum c. 10.

[2]) Die genaue Abhängigkeit der Narbonner Regeln von den Bauvorschriften der Zisterzienser ist längst bemerkt. Hans Rose (a. a. O. S. 1) sagt von diesen richtig, daß sie durchaus das retardierende, keineswegs das schaffende Moment in der Ordensbaukunst sind. Noch strikter gilt dies für die Franziskaner.

bindet Giotto und Franz selbst? Mußte Franz sein Leben leben, damit Giottos Kunst entstünde? Hat die bloße Wirklichkeit des franziskanischen Menschentums Seelen- und Lebenskräfte derart ausgelöst, daß ihre Aneignung und ihre Fortbildung den Späteren Ursache zu einem neuen seelisch-geistigen Weltverhältnis wurde? Zur Beantwortung dieser Frage will ich versuchen, an einigen Beispielen das Wesen der giottesken Kunst zu umschreiben. Bei der Unsicherheit über den direkten Anteil Giottos an den Fresken in San Francesco wähle ich Bilder aus der Arenakapelle zu Padua. Erinnern wir uns noch vorher, daß Franz wie Giotto als Wegbereiter der Renaissance betrachtet wurden und daß man in dieser Weggenossenschaft ihre geschichtliche Gemeinschaft sah.

Joachim bei den Hirten: Joachim kehrt, da sein Opfer abgewiesen, zu seinen Hirten zurück. Wir sehen unter blauem Himmel ein felsiges Stück Land. Auf den Felsen, spärlich und hart an den Boden geklebt, einige Bäume; rechts im Vordergrund dicht am Berge ein Stall, aus dem die Schafherde drängt. Vor der Felswand, die geistige Mitte des Bildes beherrschend, Joachim, der seinen beiden Hirten entgegengeht. Joachim kommt schweren Schrittes, in einen weiten Mantel gehüllt, den er unter den Armen rafft. Das Haupt hat er nachdenklich gesenkt. Man sieht: wie dieser Mann hinbrütend schreitet, ist er lange gegangen, was er denkt, hat ihn lange bewegt. Das Antlitz des Greises ist im einzelnen nicht sonderlich charakteristisch. Und doch werden wir überzeugt, daß solch gedankengehemmter Schritt nur dem nachsinnenden Alter gehört, daß die Schwere des Nackens nur die des Greises ist. Wie Beides zusammen erscheint und sich bedingt, kann nur ein besonderes Ereignis der Grund des tiefen Nachdenkens und des langsamen Schreitens sein. Das Ungewöhnliche des Geschehens, das Joachim bedenkt, wird anschaulich durch die Haltung der beiden jugendlichen Hirten, die beim Nahen des Herrn zögernd stehen bleiben, und durch das Hündchen, das vergebens den gewohnten Gegengruß erwartet. Diese Beschreibung hat schon wesentliche Eigenschaften von Giottos Kunst angedeutet.

Bei der Betrachtung des Bildes fällt sofort die starke Inkongruenz zwischen den Darstellungsweisen des Menschen und seiner Umgebung auf. Die Felsen, die Bäume, die Architektur stehen an

Wirklichkeitswert so sehr hinter dem Menschen zurück, daß sie nur als notdürftige, jedenfalls nicht sinngebende Requisiten wirken. Man kann sich diese Menschen nicht mehr vor einem Goldgrund denken, die Priorität des Menschen vor der Natur ist aber offensichtlich. Die Natur wird nur ein expressionistischer Ausdeutungswille „natürlich" finden. Das Leben des Menschen erscheint dagegen in einer Ganzheit, die Vergangenheit und Gegenwart gleichzeitig umspannt und ausdrückt. Das Seelische haftet nicht bloß an der dargestellten Situation, es ist in der Situation größer als sie. Die nachdenkliche Haltung Joachims verkörpert über das augenblickbedingte Nachdenken hinaus die nachwirkende Ursache des Sinnens. Und während Giotto für die Darstellung des Baums oder des Felsens einen gleichmäßig beschränkten Sinn zeigt, ergreift er menschliches Wesen in so gegensätzlichen Erscheinungen, wie es Joachim und die Hirten sind. Ja selbst das Leben und die Äußerungsart der Tiere stehen Giottos Auffassungsgabe näher als die unbelebte Natur, die nur als Folie des Lebendigen wirkt.

Der Gegensatz ist überhaupt das schöpferische Element der Kompositionen Giottos. Schon rein formal: dem einen Joachim werden zwei Hirten gegenübergestellt. Das reine Profil der ersten Figur wird durch das verlorene und das Dreiviertel-Profil der anderen beantwortet. Dem Greis stehen Jünglinge gegenüber usw. Zu diesen äußeren Gegensätzen kommen die inneren der verschiedenen Wesenshaltung. Joachim in der unberührbaren Einsamkeit des Nachdenkenden, die Hirten bewegt, durch das gemeinsame Erstaunen in Kontakt untereinander. Joachim hält sinngemäß die Arme unter dem Mantel verborgen, eng angezogen; die Gebärden der Hirten sind gelöster und freier. Die abgesonderte Einsamkeit des gesammelt sinnenden Greises wird eindringlicher gemacht durch den Reflex, den sie in den Hirten auslöst. Die Konzentration des Künstlers auf die seelischen Kräfte, die eine Situation bilden und beherrschen, vermindert notwendig das Interesse für den Schauplatz. Von der seelenlosen Natur hat Giotto nur teilhafte, zusammenhanglose und überraschend unsinnliche Vorstellungen. Es hält keinen Vergleich aus, wie Giotto eine menschliche Gebärde aus seelischen Gründen kommen, wie er etwa einen Baum aus der Erde wachsen läßt. Er hat kein Augenmaß für Dimensionen in der Natur, er, der erste, der die sinnlich-räumlichen Be-

ziehungen zwischen den Personen seiner Szenen seelisch zu erfüllen wußte. Denn gerade der Abstand, in dem Joachim von den Hirten erscheint, hat künstlerische Wirkungskraft und geistige Bedeutung. Größere Nähe würde die seelische Spannung zwischen der Einsamkeit des Greises und dem unwissenden Staunen der Jünglinge vermindert haben. Der sinnliche Raum wird erst durch die menschlichen Seelenkräfte, die in ihm sind, lebendig.[1])

Betrachten wir als zweites Bild die Heimsuchung Mariens. Giottos Fresko wirkt nach den beschränkten Darstellungsmöglichkeiten seelischer Vorgänge in der älteren italienischen Kunst wie ein unfaßbares Wunder. Daß Maria, die den Heiland trägt, aufrecht steht und daß Elisabeth in gebeugter Haltung zu der gebenedeiten Jungfrau aufschaut, entspricht der unterschiedlichen Würde der beiden Frauen in der Welt der christlichen Heilsereignisse. Es erscheint auch als vollkommenste menschliche Natürlichkeit. Die Jungfrau naht sich in hoher, keuscher Verschlossenheit, von dem Geheimnis, das ihr widerfuhr, ganz erfüllt. Die ältere Frau umarmt die jüngere mütterlich, sucht sorgend-forschend und wissend das Auge der Jüngeren. Alle reifwerdende Mutterschaft ist in der stolzen Haltung Mariens und in der besinnlich sanften Wendung ihres Hauptes, alles gereifte und sorgliche Muttertum in der liebevoll gebeugten Neigung der Elisabeth. Die Haltungen, die Gebärden, die Blicke der beiden Frauen, die Art und die Abwägung der sinnlich-räumlichen Distanz zwischen ihnen sind sinnbildlich für die Form und die Tiefe ihrer seelischen Berührung. Wieder ist der sinnlich-faßbare Raum nur der Reflex des seelisch-ahnbaren, die Architektur bloß Folie. Mehr als sie konstituieren den sinnlichen Raum die Frauen der Begleitung, die jedoch auch gleichzeitig das seelische Echo des Geschehens darstellen.

---

[1]) Neben dem Joachimsfresko ist eins der eindringlichsten Beispiele für die seelische Bedeutung des Abstandes die Entfernung Christi von Lazarus auf dem Erweckungsbilde. Hier erhält die Gebärde des Heilands durch die räumliche Distanz lebengebietende Macht und volle seelische Glaubwürdigkeit. Die byzantinische Kunst ist auch in ihren fortgeschrittensten Leistungen nicht bis zur wirklichen seelischen Durchdringung der sinnlichen Räume gekommen. Man vergleiche das für Byzanz sonst so erstaunliche Fresko der Auferweckung Lazari in Mistra; Abb.: O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst II, S. 594 Taf. XXXI. Der Abstand zwischen dem Heiland und dem Toten besitzt nicht die Spannungen, die — man kann es wörtlich nehmen — in Padua das Wunder bewirken.

Gewiß ist es — was Rintelen hervorhebt[1]) — das Verdienst Giottos, das Verhältnis zwischen Figur und Raum geklärt zu haben. Wie weit er darin kommen konnte, zeigt der „Tanz der Salome" in Sta. Croce in Florenz. Aber selbst hier ist die Bildwirklichkeit noch weit entfernt von real-wahrscheinlichen Proportionen zwischen Mensch und Umgebung, der Innenraum dehnt sich kaum aus, zwischen Raum und Gestalt besteht keine Bildnotwendigkeit, der Raum überdacht die Menschen als schließlich auch wegzudenkende Zutat.[2]) Sollte es Zufall sein, daß der Tiefengrund aller Szenen in der Arenakapelle blau ist (heute verderbt), daß anschließend das Tonnengewölbe gleichfarbig erscheint, dort aber zwischen Sternen die Rundbilder Christi, Mariae und der Propheten schweben?[3]) Oder sollte sich in dieser Projektion aller Geschehnisse und Erscheinungen auf einen gleichbleibenden Grund nicht ihr metaphysisches Verhältnis ausdrücken? Giotto empfand noch wie Dante blutsmäßig die künstlerische Notwendigkeit[4]) einer Konstanten, von der sich alle Bewegung — auch die sinnlichste — abhebt, und wie und daß er sie empfand, verminderte seinen Blick für das Relative, den Ursprung jedes Raumillusionismus. Gleichzeitig konzentrierte sich aber der Blick auf den Menschen als seelisches Wesen, als Träger von seelischen Gebärden. Ein Bild wie die „Gefangennahme Jesu in Gethsemane" schafft seinen außerordentlich stark spürbaren Raum nur durch die Bewegungen der Menschen, durch die Kontraposte ihrer Gebärden. Als Gebärden

---

[1]) Friedrich Rintelen, Giotto und die Giotto-Apokryphen, 2. Aufl. 1923, S. 58ff. Ich kann den Verallgemeinerungen der vortrefflichen Beobachtungen dieses Buches nicht überall folgen.

[2]) Die Säule vorn überschneidet zwar etwas den Soldaten, aber sie wie er sind ohne plastische Rundung, erscheinen flächig.

[3]) Auf dem „Tanz der Salome" zeigt das Dachinnere im Haupt- und das Tonnengewölbe im Nebenraum fast dasselbe Blau wie der Himmel des Hintergrundes. Wenn wir zwar nicht die heutige, aber eine ursprünglich sehr ähnliche Farbenabstimmung voraussetzen dürfen, dann beweist die geringe Differenzierung zwischen Innen- und Außenraum die metaphysischen Grenzen des giottesken Illusionismus aufs deutlichste.

[4]) D. h. nicht bloß als weltanschaulicher Faktor jenseits der Kunst und ohne formschöpferische Wirkung auf sie, sondern als letzter innerer Bestimmungsgrund der Gestaltenwelt, von ihr unablösbar. Das wird besonders bei Dante oft übersehen, als ob ihm die theologische Weltanschauung die künstlerische Gestaltanschauung verderblich durchquert habe.

wirken auch die Fackeln, die über den Köpfen die Luft durchschneiden.[1])

Giottos Raum ist der Schauplatz seelischer Geschehnisse. Diese Aufgabe macht ihn innerfunktionell abhängig, hindert ihn an der illusionistischen Autonomie. Man hat eigentlich niemals den Eindruck, daß er sich wirklich in die Tiefe erstrecke.[2]) Aber nach vorn ist er immer offen, nah, weil seine Wirklichkeit und Größe von den vordergründigen Aktionen der Menschen geschaffen werden.

Bedeutet nun dieser Vorrang des Menschen im künstlerischen Phantasie- und Schöpfungsraume Giottos „Renaissance" oder wenigstens „Vor"-Renaissance? Die Gestaltung des Menschen nimmt zwar die Mitte der Kunst Giottos ein, doch die Gestaltung des Menschen als seelischen Wesens. Der Italiener hat kraft seiner bis zu ihm hinwirkenden nationalen Tradition die Körperlichkeit niemals so weit verleugnet wie die gotischen Künstler des Nordens. Er sieht den Körper, ergreift auch seine Leibhaftigkeit, ohne ihn aber als sinnvoll organisch und selbstgesetzlich zusammenhängendes Gebilde zu fassen. Giotto geht in der Körpergestaltung nicht von den Gesetzen der Leiblichkeit aus und verzeichnet infolgedessen häufig die Proportionen, verletzt die Gebote der Ponderanz. Die Funktionen seiner Gestalten erscheinen dennoch so schlagend „richtig" und so unverrückbar durch die ungeheure seelische Wahrhaftigkeit der Gebärden. Von ihnen her und mit ihnen, den sinnlichen Zeichen seelischer Bewegung, wird der Körper gesehen. Die seelische Gebärde unterstützen mächtige Gewanddraperien, die oft völlig autonom gegenüber dem Leibe, den sie verhüllen, die Figur strukturieren.

Der Ursprung der giottesken Gestaltanschauung in der Gebärde, d. h. der sichtbar gewordenen Seelenbewegung, der gleichzeitige Gegensatz zur antiken Körperauffassung läßt sich durch Zufall an der Gestalt des Joachim handgreiflich nachweisen. Niccolò Pisano hat sich für Teile der Kompositionen und für die Typik seiner Pisaner Kanzelreliefs bekanntlich an antike Vorbilder gehalten, die er in Pisa täglich auf Sarkophagen, Vasen, figuralen Kapitälen

[1]) Diese Wirkung erreichte der ältere Meister des „Judaskusses" in San Francesco in Assisi nicht, obwohl er die Fackeln wie Giotto — nur senkrecht — die Luft durchschneiden läßt.

[2]) Am schmalsten ist der Raum vielleicht auf der Himmelfahrt des Johannes in Sta. Croce.

studieren konnte. Die reliefierte Dionysosfigur einer sehr bekannten griechischen Vase des Camposanto hatte Niccolò im Gedächtnis, als er den düsteren bärtigen Alten der „Darbringung im Tempel" (Pisaner Kanzel) entwarf.[1]) Das antike Vorbild wird jedoch unter den Händen des mittelalterlichen Künstlers etwas völlig anderes, so sehr, daß der schöpferische Wert der Vorlage zum bloßen Erinnerungsbild absinkt. Denn der leichte Schritt, den der Dionysos trotz seiner sinnenden Haltung hat, wird belastet schwer, er verschwindet zudem ganz unter den voluminösen Kleidermassen, die Niccolò über die Figur wirft. Der antike Meister hatte seiner Figur relative Leichtigkeit bewahrt, weil er die Gewanddraperien den Körperformen überall unterordnete. So bleiben hier geistiger Inhalt der Gestalt (ihr sinnendes Versunkensein) und körperliche Bewegung in gleichgewichtiger Selbständigkeit und doch in gesamtmenschlicher Verbundenheit. Niccolò aber hat mit mächtigen Gewandwürfen den gestaltstrukturierenden Wert des Körpers zurückgedrängt, so daß der Leib nur als lastende Masse wirkt und eine untrennbare plastische Einheit mit dem Volumen der Gewänder eingeht. Gleichzeitig vergrößert Niccolò das seelische Gewicht seiner Gestalt derart, daß es als überkörperliches Schicksal und düstere Bürde den körperlichen Schritt und die individuale innere Freiheit hemmt. Die figurale existentielle Leichtigkeit des Dionysos ist verschwunden, die gestaltbestimmenden Daseinskräfte haben sich für immer verschoben. Dieses dem antiken polar entgegengesetzte Verhalten darf auch bei Niccolò Pisano nicht übersehen werden, obwohl er antike Vorlagen eklektisch benutzte. Mit Sicherheit dürfen wir übrigens bei dem mittelalterlichen Meister ein Superioritätsgefühl über den antiken Künstler voraussetzen, wie sich ja auch damals mancher Stilist mehr als Cicero dünkte.

Wenn wir jetzt nach der Betrachtung des Dionysos und der Pisaner Relieffigur vor Giottos Joachim treten, so scheint die Verwandtschaft zwischen der antiken und der giottesken Gestalt auf den ersten Blick schlagend.[2]) Dann aber werden wieder Unter-

[1]) Abb. der Vase: Venturi, Storia dell'Arte Italiana III, S. 993; Gegenüberstellung der beiden Details bei Georg Swarzenski, Nicolo Pisano, Frankfurt 1926, Taf. 24.

[2]) Diese Gegenüberstellung ist m. W. noch nicht gemacht worden. Man vergleiche auch den äußersten Alten rechts auf dem Florentiner Fresko: Innozenz III. bestätigt die Ordensregel.

schiede sichtbar, die die total veränderte gestaltgeschichtliche Situation kennzeichnen. Das Verhältnis zwischen Körper und Gewand stellt sich wie bei Pisano dar, nur hat Giotto den Schwulst der Faltendraperien auf ein ruhiges Maß reduziert. Er hat aber auch beide Arme des Joachim unter dem Mantel verhüllt und durch dieses Verbergen der Glieder, der selbstwertigen körperlichen Gesten, die ganze Masse des Körpers zu einer Gebärde gemacht, zum uneingeschränkten Offenbarungszeichen des inneren Zustandes. Joachim ist ganz sinnendes Wesen, jeder Teil der körperlichen Erscheinung drückt nur dies aus und gebärdet sich nur um dieser Innerlichkeit willen. Die Gebärde ist nicht mehr körperlich-selbstbedeutsam wie beim Dionysos, sondern unmittelbare Funktion der Seele, suggestiv, auf ein Seelisches hinweisend. Und so verliert auch hier eine antike Vorlage — direkt oder indirekt wirksam — ihren geschichtsbildenden Wert, weil sie auf einen in den Grundlagen polar entgegengesetzten Menscheninbegriff und Gestaltwillen stößt.

Giotto bringt nicht als erster die neue gotische Gewandfigur nach Italien; er bildet sie aber als erster Italiener in einer Vollkommenheit aus, daß von seinen Erfindungen Jahrhunderte — nicht bloß in Italien — zehren konnten. Giotto erkennt auch wieder den künstlerischen Sinn der bekleideten Rückenfigur. Die byzantinische Kunst hatte diese durch ihr Wesen aufgeben müssen und gestattete nur die stark gewendete Profilfigur. Die bekleidete Rückenfigur kann im Bildganzen nur die Rolle eines rein mimischen Faktors übernehmen, die menschliche Erscheinung wird wirklich nichts als ausdrucksvolle Gebärde, suggestives Seelenmotiv.[1])

Und Giotto entdeckt endlich auch wieder das menschliche Auge. Dafür ist eines der hervorragendsten Beispiele die Darstellung der „Gefangennahme Jesu im Garten Gethsemane". Auf älteren Bildern der Szene stand Christus en face, der Verräter drängte sich von der Seite an den Herrn, um dessen Wange zu küssen. So noch auf dem Fresko der römischen Schule in der Oberkirche von San Francesco in Assisi.[2]) Giotto stellt Christus

[1]) Wie weit Giotto hier über den von antiken Bildungselementen stärker belasteten Niccolò Pisano hinausgeht, kann man sich an einer „Auferstehenden" der Sieneser Kanzel klar machen, deren antikes Vorbild Swarzenski a. a. O. Taf. 55 abbildet.

[2]) Abb.: Curt H. Weigelt, Giotto (Klassiker der Kunst), S. 50f. Zur

und Judas ins Profil gegenüber. Der Verräter umschlingt mit den Armen den Heiland zum Kusse. Noch nicht die Tatsache selbst, der Moment vor der Tat wird gezeigt, in dem sich die Blicke Jesu und Judae begegnen. Wie das schlitzig scharfe von den herabgezogenen Brauen halb überdeckte Auge des tückischen Verräters den großen und wissend offenen Blick des Heilands vergeblich zu durchdringen sucht, offenbart sich die ganze seelische Spannung des Augenblicks. Der gleiche Gegensatz der inneren Bewegungen spricht aus der unterschiedlichen Zeichnung der Münder. Christus hält die Lippen ruhig geschlossen. Er wird sich küssen lassen, doch der Kuß wird sein Wesen nicht berühren. Der Mund Judae öffnet sich ein wenig, die Lippen schieben sich wulstig vor. Der Ausdruck bleibt unbestimmt, als ob Ischarioth im letzten Augenblick unsicher zur Tat geworden wäre. Diese pathetische Mimik arbeitet mit denkbar unkomplizierten Mitteln, wandelt sich bis zum gegensätzlichsten Ausdruck durch verhältnismäßig geringe physiognomische Veränderungen. Das Antlitz des Menschen wird zum wesentlichsten Teil der Gestalt, weil es alle seelischen Vorgänge am beweglichsten und am unmittelbarsten widerspiegelt.

Der Meister des „Judaskusses" in San Francesco hat mit den Formen, die er beherrschte, gewiß Großes geleistet. Sein Christus besitzt — freilich finstere — Hoheit, in dem heranschleichenden Judas steckt die Tücke des Verrats.[1] Doch das Seelische bleibt überpersonenhaft gebunden; wie es in den Gestalten sichtbar wird, scheint es nicht mit Notwendigkeit gerade diesen Gestalten zu gehören, die wir sehen. Es wirkt als Beseeltheit, nicht als seelisches

---

Ikonographie: Raimond van Marle, Recherches sur l'iconographie de Giotto et de Duccio, Études sur l'art de tous les pays et de toutes les époques, Nr. 2, Straßburg 1920, S. 29f. Marle läßt aber für das Hauptproblem im Stich. Vgl. auch Erwin Rosenthal, Giotto in der mittelalterlichen Geistesentwicklung, Augsburg 1924, S. 194f. u. Abb. 48f. Hervorragende Wiedergabe des Judaskusses aus San Francesco bei Beda Kleinschmidt a. a. O. II, S. 62.

[1]) Auf die Frage nach dem Namen des Meisters kann hier nicht eingegangen werden. Die ältere Zuschreibung an Cimabue ist heute allgemein aufgegeben, die Attribution an die römische Schule bzw. Cavallini hat die meiste Wahrscheinlichkeit. Der Christustypus am Architrav des Pisaner Baptisteriumportals scheint mir dem assisischen verwandt. Unzulängliche Abb.: Venturi, Storia III, S. 949.

Eigentum. Ihm fehlen vor allen Dingen innere Tiefe und menschliche Dimension.

Der Vergleich dieses Freskos mit dem „Judaskuß" in Padua offenbart wieder den seelischen Ursprung der Kunst Giottos. Weil Giotto von den seelischen Gegebenheiten der Situation ausging, wendete er Christus und Judas ins Profil, fand er in dem unvermittelten Gegenüber der Gestalten, in dem „Sich-ins-Gesicht-Sehen", die reichere und menschlichere Möglichkeit, alle widersätzlichen inneren Vorgänge Bild werden zu lassen. Denn es ist erstaunlich, wie wenig seelisches Fluidum die Figuren des älteren Meisters umgibt, welche räumliche Kraft dagegen der seelische Blick giottesker Gestalten hat.

Giotto gibt nicht als erster die Profilkomposition dieser Szene. Vor ihm treffen wir sie z. B. am Pontile im Dom zu Modena.[1]) Aber Christus und Judas sehen sich trotz der Profilstellung nicht in die Augen. Zudem ist der Meister so unbeholfen, daß er Seelisches überhaupt nicht zu fassen weiß. Die Profilkomposition geht jedoch sogar bis auf die altchristliche Sarkophagplastik zurück.[2]) Die Möglichkeit bestünde, daß Giotto sich an altchristlicher wie Niccolò Pisano an spätantiker Sarkophagplastik inspiriert hätte. Den Fall vorausgesetzt — so dürfte doch auch hier nicht von „Renaissance" gesprochen werden.[3]) Trotz der unterschiedlichen Komposition gehört das altchristliche Werk viel enger mit dem in San Francesco als mit der Schöpfung Giottos zusammen. Erst sie wertet um, begründet in der Gestalt- und Geschehniserfassung den Primat des Seelischen. Und das sollte „Renaissance" sein?

---

[1]) Abb.: Venturi, Storia III, S. 265; R. Hamann, Deutsche u. französische Kunst im Mittelalter I 1925², S. 67. Rintelen S. 59 scheint Giotto die Erfindung der Profilkomposition zuschreiben zu wollen. Ungefähr gleichzeitig mit Giotto gebrauchte sie Giovanni Pisano auf einem Relief der Pisaner Kanzel.

[2]) E. Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule, Paris 1886, pl. LIV, 3; Abb. danach auch bei O. Wulff, Altchristl. u. byzant. Kunst I, S. 117.

[3]) Vasari stellt zu Beginn seiner Vita des Andrea Pisano im Gegensatz zu diesem bei Giotto die Unabhängigkeit von antiken Vorbildern fest, freilich mit der Begründung: per non si essere conservate le pitture antiche tanto quanto le sculture. Immerhin ist doch Wert darauf zu legen — es wird oft vergessen —, daß Vasari einen bedeutenden Unterschied zwischen der Antike und Giotto empfand, gleichgültig welche Gründe er dafür hatte.

Das ganze Leben einer antiken Figur wird uns schon faßbar, wenn wir nur den Torso kennen. Der Grieche zeigte keine Bewegung im Antlitz der Gestalt, die nicht in der Artikulation des Leibes vorgebildet gewesen wäre. Eher trat noch das Antlitz vor der Gestalt zurück. Bei Giotto geschieht das Umgekehrte. Bewegung und Gebärde der Gestalt blieben undeutlich, wenn sie nicht von dem Antlitz der Menschen, dem offensten Spiegel der Seele, Sinn und Wirklichkeit empfingen.

Es ist derselbe gestaltgeschichtliche Vorgang, der das Antlitz zum beredtesten Künder des Seelischen macht, der die Gebärden zu direkten Mittlern seelischer Bewegungen ausbildet, der die von der Körperorganisation emanzipierte Tektonik des Gewandaufbaus körperliche Funktionen übernehmen läßt, den sinnlichen Raum aus dem geistig-seelischen erzeugt und in der vielfigurigen Komposition gegensätzliche seelische Spannungen zur Einheit einer nach seelischen Maßen geordneten und gewerteten Welt zusammenzufassen weiß.

Man hat Giotto immer gern als Erzähler charakterisiert. Ich glaube nicht, daß sein Darstellungswille ein epischer ist. Giotto sieht ein Geschehen niemals als schlichte Gegebenheit, er schildert nicht einfach den Ablauf. Er ist mitten in dem Ereignis, erfährt es in seinen geistigen Gegensätzen, erfüllt mit ihnen den Raum. Der Epiker würde z. B. den Moment gewählt haben, in dem Judas den Herrn küßt. Das tat die ältere Kunst. Giotto erlebt den Augenblick vor dem Verrat, das Seelische enthüllt sich ihm gewaltiger in seiner Bewegung, vor seinem Ziel, als Werdendes.

Alle letztgenannten Eigentümlichkeiten der Kunst Giottos sind Wesensinhalte und Äußerungsformen des gotischen Stils. Giotto ist, wie gesagt, nicht der erste Gotiker in Italien, aber erst er bringt die neuen Formen, die er schon vorfand, zur Einheit eines Weltbildes, macht aus der neuen französischen Manier (als solche dringt die Gotik zunächst in Italien ein) den gestalterischen Ausdruck einer neuen künstlerischen Welt. Das Wunder dieses Werks sind die Plötzlichkeit seines Erscheinens, die Größe der Seelenräume, die es sofort umspannt und für Italien aus dem Nichts geschaffen zu haben scheint, endlich die innere Ordnung, die seine künstlerische Welt durchwaltet und den Weltsinn seelischer Normen offenbart, von denen die ältere italienische Kunst keinen Begriff hatte.

Es gehört zum Wesen des gotischen Stils, daß er — in Frankreich entstanden — nicht national-französisch blieb, daß er wurzelhaft in den Niederlanden, in Deutschland, in Spanien, in Italien Fuß fassen konnte. Was also Giotto von den deutschen oder französischen Gotikern unterscheidet, ist nicht seine heimliche Renaissance, sondern seine offenkundige Nationalität.[1]) Offenkundig durch die besondere Art, in der sich auch im neuen Stil künstlerisches Formengut der maniera greca erhält. Offenkundig auch durch die Berührung mit Denkmälern der Antike, wobei aber noch die Frage wäre, ob Frankreich sich nicht mindestens ebenso stark mit antiken Überlieferungen auseinanderzusetzen hatte.[2]) Vollkommen unhistorisch wäre es, auf die Tatsache dieser natürlichen Tradition größeres Gewicht zu legen als auf die ungeahnte Erweiterung der Seelenräume, die mit der Weltauffassung der Gotik kommt. Und dann vergesse man auch nicht, daß hier das „Antikische" (sofern der Begriff überhaupt noch einen diskutierbaren Sinn behalten soll) bloßes Formalgut ohne gemäßen Lebenswert ist. Das gilt in allen Fällen, ob es sich um den Rest roher direkter Überlieferung seit der Antike handele oder um die bastardierten Rudimente innerhalb der maniera greca oder um die neuen Zuwendungen in der Art des Niccolò Pisano.[3])

[1]) Wie stark das Nationalbewußtsein war, zeigt die Inschrift einer Glocke, die für die gotische Kirche San-Francesco-Assisi gegossen wurde: Italiana (Beda Kleinschmidt a. a. O. I, S. 16).

[2]) Daß an der Wiege der Gotik antike Vorbilder standen, daß die ersten Äußerungen des gotischen Stils noch stark von „Antikischem" durchsetzt sind, ist bekannt. Systematisch untersucht sollte aber einmal werden, wo wirklich die größere antikische Tradition zu überwinden war — in Frankreich oder in Italien. Denn es kommt nicht auf die tote, sondern auf die lebendige Summe der Denkmäler an, d. h. ob Frankreich nicht mehr antike Vorbilder sah, obwohl es an Zahl weniger besaß.

[3]) Das läßt sich hauptsächlich gegen Geschichtshypothesen Dvořaks einwenden, die „neben dem gotischen Naturalismus des XII. u. XIII. Jahrhunderts eine tiefe Renaissancebewegung annehmen, die nicht minder wichtig war als die des XV. Jahrhunderts" (Kunstgeschichtliche Anzeigen, Beiblatt der „Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung", Innsbruck 1911, S. 94). Tatsächlich ist der Illusionismus der Spätantike bis zu Giottos Zeiten niemals ganz ausgelöscht worden. Er war freilich — selbst bei Niccolò Pisano — nicht mehr fähig, etwas Ganzes und Zusammenhängendes darzustellen und hatte sich von sich aus und unter dem Druck der byzantinischen Hieratik in Formeln aufgelöst, die neutral und besitzlos wanderten oder wie bei Pisano vor zufällig vorkommenden Denkmälern der Antike erneuert wurden. Alle sogenannten Proto-

Die Wiedergeburt der antiken Maßgestalt in der Renaissance ist nicht aus einer Summierung solcher Formeln zu erklären, sondern aus einem neuen irdisch-autonomen Körper — d. h. Lebensgefühl, das Giotto trotz der körperlichen Schwere einiger seiner Figuren einfach nicht hat. Denn diese Ponderanz ist nur das Gegengewicht gegen die gestaltbestimmende Geltung des Seelischen, die dessen bedarf als des Gegenpols ihrer dualistischen Weltauffassung. Wer sich aber an Werke Giottos erinnert, findet im Gedächtnis weniger Körper- als Seelenmotive und von den Ereignissen die Momente ihrer seelischen Spannungen.

Eine Darstellung wie die Beweinung Christi in Padua ist ganz aus seelischer Leidenschaft geboren. Menschen und Engel klagen in gleich heftigem Schmerz, selbst der Baum auf dem felsigen Gestein erscheint entblättert und kahl. Alle erschüttert dasselbe Gefühl; doch in welch verschiedenen Formen bricht es aus! Die Mutter hält ihren Sohn im Schoß und beugt sich tief über sein Gesicht, als müßte sie nach einem letzten Lebenshauch suchen. Magdalena ist im Schmerz so fassungslos, daß sie aufgelöst vor sich hinschluchzt. Äußerste Leidenschaft reißt die Arme des Johannes auseinander und biegt die Gestalt wie ein Rohr. Im Gegensatz zu diesem lauten und gewaltsamen Pathos die beiden hockenden Rückenfiguren des Vordergrunds — sie nur gebärdenhafte stumme Klage, wie ein Auftakt des Ganzen. Hinter ihnen wachsen die Figuren und mit ihnen der Ausdruck der Leidenschaft, die im Johannes den Gipfel erreicht. Der Jüngling, das Mädchen, der Greis, die Frauen, die Mutter — alle haben sie eine besondere, ihrem Alter und ihrer Natur entsprechende Gebärde des Leids. Die Schicksalsform des Leids ist in allen dieselbe, in

renaissancen — auch die karolingische, auch die friderizianische — bewegen sich auf dieser Linie. Sie rekrutieren sich aus zersprengten Teilen einer im ganzen toten Welt, fügen wohl auch Eigenes hinzu, bleiben aber in ihrem ständischen Bildungsbedürfnis ohne ein durchgreifend positives Verhältnis zur Antike. Die Last der antiken Tradition — es wurde in Italien eine Last — hat den Monumentalsinn in erschreckendem Maße verderbt und im Architektonischen zu dem üblen Elektizismus gebracht, der die Fassaden der Dome von Pisa, Lucca usw. charakterisiert und die reine Ausbildung des Stiles verhindert, den wir im Norden Romanik nennen. Vgl. Carl Neumann, Über Kunst in Italien im 12. Jahrh., Neue Heidelberger Jahrbücher 1895, dessen noch heute gültige Beobachtungen nur durch eine positivere Wertung einiger Innenarchitekturen zu ergänzen wären.

den Menschen wie in den Engeln, die als Echo der menschlichen Klage gleich aufgestörten Vögeln am Himmel flattern. Giotto erlebt wohl gegensätzliche, differenzierte Äußerungen von Seelenzuständen und stellt ihre unterschiedlichen Stimmungen, Stärkegrade, ihre Reflexe dar. Aber diese Individuation des Seelischen erfährt er noch nicht mit individuellen Personenschicksalen, sondern auf verschiedenen Lebens-, d. h. Leidenschaftsstufen an Menschen desselben Typus Mensch. So sind die physiognomischen Unterschiede sehr gering, sogar die Antlitzformen des Jünglings Johannes weichen nur sehr wenig von denen weiblicher Gesichter ab. Die Köpfe der beiden Männer rechts — untersucht man sie auf ihre sinnlichen Charakteristika — haben mehr Masken- als Porträtwert.

Der Individualismus Giottos sind neue Seelenerfahrungen. Er entdeckt nicht wie die Renaissance die totale säkulare Autonomie des Subjekts. Innerhalb eines gegebenen geistigen Kosmos, dessen umfassendste dichterische Darstellung Dante leistete, gewinnt er neue vorher ungekannte Möglichkeiten, Weisen und Formen seiner seelischen Aneignung, seiner Durchdringung.[1]) Nicht Individuen sehen wir auf der Darstellung der „Beweinung Christi" zu vielchöriger Klage vereint; an verschiedenen Typen derselben Gattung Mensch enthüllt sich der Lauf einer Leidenschaft, deren unterste Stufe durch die reine Mimik der Rückenfiguren, deren äußerste von dem überpersonenhaften Pathos des Johannes bestimmt wird.

Alle hinsinnende, ringende, überwältigte Klage sammelt sich aber in dem Blick, mit dem Maria in dem Antlitz ihres toten Sohnes forscht. Immer wird der Betrachter zuletzt zu ihm gezwungen. Alles andere scheint nur da zu sein, um den letzten Blick der Mutter zu unterstützen. In ihm ist die Leidenschaft des Johannes, die Fassungslosigkeit der Magdalena, der geduckte Kummer der verhüllten Frauen, die suchende Liebe des Mädchens, das nach den durchbohrten Händen des Heilands greift. Die Bild-, d. h. die Weltmitte fällt mit einer Seelenmitte zusammen. Die Leiber sind die Inkorporationen ihrer Ausstrahlungen in der Welt der materiellen Realitäten. Sie bestimmt (beschränkend) das sinnliche Maß des Faßlich-Wirklichen und ordnet

[1]) Das Problem der Individuation ist das Thema des Buches von Erwin Rosenthal, Giotto in der ma. Geistesentwicklung. Ich kann hier zu dem sehr klugen Werke nicht Stellung nehmen und werde unten nur eine Einzelheit herausgreifen.

dessen seelische und sinnliche Relationen. Durch diese innere Teleologie rückt Giottos Werk in den Geschichtskreis der mittelalterlichen Gotik.

Das wollen wir zum Schluß noch durch einen Vergleich der Beweinung Giottos mit der älteren aus der Oberkirche zu Assisi klar machen.[1]) Die Kompositionen beider Werke sind sich sehr verwandt. Giotto muß die assisische oder eine ihr ähnliche gekannt haben. Er behält das Prinzip rhythmischer Gliederung der Bildordnung bei, so daß die Figuren in der Mitte um den Leichnam kauern und klagend ihn betasten der mit dem Haupt im Schoße der Mutter liegt, während rechts und links (in Assisi auch im Mittelgrunde) Assistenzgestalten stehend angeordnet sind als Kontrast gegen die Kauernden und als Abschluß gegen den Bildrand. Am Himmel fliegen klagende Engel.[2]) Dreifach ist die Wiederholung klagend gebeugter Gestalten um den ausgestreckten Toten in Assisi wie in Padua. Der ältere Meister reiht drei gekauerte Figuren, deren Leidausdruck sich sehr ähnlich bleibt, in etwas aufsteigender Linie einfach nebeneinander. Für Giotto ist dieses formal und seelisch stufenlos additive Verfahren unzulänglich. Giotto steigt von der ganz in sich geduckten Rückenfigur zur halb aufgerichteten labil vorgeneigten Profilfigur und schließlich zu der ganz ek-statischen Gebärde des Johannes auf, enthüllt stufenweise mit jeder Gestalt den Schmerz mächtiger, vom Bilde dumpf gestaltloser Zusammengesunkenheit bis zum Anblick trostlos sich gebärdender Fassungslosigkeit. Die Gestaltung dieser sich steigernd offenbarenden Leidenschaften war nicht allein durch formale Verbesserungen der älteren Komposition zu erreichen (rhythmischere vertikalere Aufsteilung der Dreifigurengruppe), auch nicht durch die Erfindung einiger sinnvollerer Gebärden; sie verlangte das Basament ganz neuer seelischer Wirklichkeiten. Diese wiederum sind nicht bloß das Erzeugnis größerer Intensität der Leiden-

[1]) Früher Cimabue, jetzt der römischen Schule zugerechnet. Phot. Alinari Nr. 5249. Abb.: Andreas Aubert, Cimabue, Leipzig 1907, Taf. 50; Beda Kleinschmidt a. a. O. II, S. 78.

[2]) Sie können sich mit denen Giottos nicht messen. Das Motiv ist aber schon innerhalb der byzantinisierenden Kunst Italiens bisweilen mit einem Pathos ausgeführt worden, das dem giottesken einigermaßen nahekommt. Ich nenne die Kreuzigungstafel aus Londoner Privatbesitz, die Oswald Sirén, Toskanische Maler des 13. Jahrhunderts, Berlin 1922, S. 163 u. Abb. 44 publiziert und recht fragwürdig dem Giunta Pisano zugeschrieben hat.

schaften. An Kraft des bloßen leidenschaftlichen Ausdrucks überragt Giotto keineswegs immer seine Vorgänger. Die Kreuzigungen in der Oberkirche zu Assisi oder, um bei einheitlichen Beispielen zu bleiben, jene sich unter dem ungeheuren Mutterschmerze gewaltsam rücklings werfende Maria des Beweinungsfreskos der Unterkirche, von dem nur ein Bruchstück bewahrt blieb, enthalten soviel leidenschaftliche Kraft wie die leidenschaftlichsten Gestalten Giottos. Aber diesen Leidenschaften fehlt die Bindung an ein seelisches Zentrum, das dauernd sicht- und spürbar auch dem Maßlosen Maß gibt an einer Totalität seelischer Geltungen. Wir können den Schmerz des giottesken Johannes nicht für sich allein, nicht ohne inneren Zusammenhang mit den niederern Stufen desselben Leids sehen, die er durchwandelt hat, von denen er sich als Letzterträgliches abhebt. Erst dadurch verliert sich das Vehemente und singulär Eruptive, das die Leidenschaften in den Darstellungen der älteren Kunst haben, und erst dadurch erhält die Leidenschaft über ihre bloße und erschütternde Existenz hinaus einen bestimmten Welt-Ort und -Sinn, der sie unabhängig von der zufälligen Situation als ewigen Untergrund des Lebens erscheinen läßt.

Erst im Johannes fallen auch das Ek-Statische der seelischen und die reale Unwahrscheinlichkeit der körperlichen Haltung in einer weltwirklichen Leidenschaftsmitte zusammen. Denn wie das Seelische an die Grenze des Aufruhrs getrieben wird, hinter der es in Wahnsinn umzuschlagen droht, wird auch der Körper in einer statuarischen Labilität hingestellt, die sich an der Grenze des Gleichgewichts gerade noch ausbalancieren läßt. Im weitgespannten Pathos der Gebärde ist aber alles Realistische überschritten.

Die ek-statische Haltung des Johannes, in der Seele und Körper die Gewalt über sich zu verlieren drohen, erscheint als sinnbildlichstes Zeichen leidenschaftlich dual gerichteten Menschentums. Das Verhältnis zwischen Welt und Überwelt als bewegtes darzustellen, als dauernden Gewinn und Verlust der menschlichen Seele, ohne daß diese ihr metaphysisches Schicksal von sich aus hätte ändern können noch wollen, — die künstlerische Darstellung dieses bewegten Verhältnisses als des ewigen Menschen- und Weltsinns war die geschichtliche Aufgabe der mittelalterlichen Gotik.

Wir haben uns von unserem Ausgangspunkt so weit entfernt, daß es schwierig sein wird, sich zu ihm zurückzufinden. Es lag im

Wesen der Sache. Alles was Giottos historische Bedeutung ausmacht, fehlt dem Heiligen von Assisi. Franz kommt nicht als Bringer einer neuen Kultur. Der novus Christus reißt durch die ungeheuerliche Konsequenz seines christähnlichen Lebens überhaupt die Frage nach dem Sinn und Wert jeder irdischen Kultur auf, ob — mit Max Weber zu reden — „das Reich der Kunst nicht vielleicht ein Reich diabolischer Herrlichkeit sei, ein Reich von dieser Welt, deshalb widergöttlich im tiefsten Innern und in seinem tiefinnerlichst aristokratischen Geist widerbrüderlich." Franz hat die Frage nicht von einer philosophischen Position aus aufgeworfen — wie Tolstoi, von dem Max Weber spricht —, der geistige Zweifel lag ganz jenseits des spontanen Heilsbedürfnisses der sancta simplicitas. Aber Franz hat die Frage durch sein Leben, das von dem Bewußtsein gottabhängiger Kreatürlichkeit bis zum letzten Atemzuge durchdrungen war, tatsächlich verneint. Doch die reine Tatsache eines unschuldigen, opfervollen, ergreifend gütigen und liebenden Lebens — wiegt sie in der Wagschale der geschichtsbildenden Mächte nichts? Mußte der Anblick dieses sich erschöpfend auswirkenden Lebens den Menschen seiner Zeit nicht einen höheren Begriff vom Leben überhaupt geben? Und wenn Franz unter den gelehrten Kardinälen als einfältiger „Idiot", unter den auf ihre Sitte und Ehre erpichten Rittern als blanker Narr, unter den Besitzsüchtigen als hirnverbrannter Dummkopf galt — konnte die übermenschliche Geduld, mit der er diese Urteile hinnahm, ja sogar in Demut begehrte, nicht ein Zeichen für die Tiefe sein, mit der sich hier das Leben in seiner von Gesellschaft und Bildung freien Ursprünglichkeit offenbarte?

Eine Antwort auf die Frage dürfen wir von niemandem eher als von Bonaventura erwarten. Er hat dem Heiligen in hingebender Pietät und aufrichtiger Bewunderung das schönste literarische Denkmal gesetzt (um die historiographische Treue handelt es sich bei dieser Bewertung nicht). Bonaventura besaß innere Empfänglichkeit genug, um die Lebenskräfte des franziskanischen Daseins und Werks als sinn- und vorbildlich zu empfinden, und wenn irgendwo, dürfen wir bei ihm nach Einsichten suchen, deren neuer Lebensgehalt dem ergriffenen Versenken in das staunenswürdige Wunder des franziskanischen Menschentums zu verdanken sein könnte. Nur die Berührung mit den ursprünglichen Mächten des

Lebens lehrt den Menschen sein schöpferisches Wesen erkennen. Wer ohne weitere Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie und Ästhetik Bonaventuras Abhandlung „de reductione artium ad theologiam“ vornimmt und in ihr den Vergleich liest zwischen dem Künstler Gott, der den Menschen zu seinem Ebenbilde schuf, und dem menschlichen Künstler, der sein Werk nach dem Ebenbilde einer vorausgehenden inneren Anschauung gestaltet, — der könnte auf den Gedanken kommen, dieser Begriff sei inspiriert von dem Einblick in ein so menschliches Menschentum wie das franziskanische. Aber diese Folgerung wäre pure Dialektik. Ich will gar nicht davon reden, daß ausgerechnet Bonaventura die nicht gerade kunstfreundlichen Narbonner Bauvorschriften für die Franziskaner überliefert. Der Vergleich des Menschenkünstlers mit dem deus artifex geschah nicht, um „der Kunst eine Ehre zu erweisen, als vielmehr, um dadurch das Verständnis für das Wesen und Wirken des göttlichen Geistes zu erleichtern“.[1]) Und außerdem ist Bonaventura nicht der Entdecker der Analogie, die absolut formal zu werten ist und kultur-kunstgeschichtlich etwa dieselbe Rolle spielt wie das nachlebende Anschauungsgut der Antike. Infolgedessen kann man auch nicht (was Rosenthal versuchte) die Ästhetik Bonaventuras und das Künstlertum Giottos auf eine geistesgeschichtliche Entwicklungslinie bringen. Es sind inkomparable Größen.

Und dennoch ist das Leben des Heiligen als Lebensstoff direkt kulturell fruchtbar geworden — poetisch in den „Fioretti“, bildkünstlerisch in vielen Tafelgemälden, Miniaturen, Fresken, Reliefs usw. Die Zahl der Franziskusdarstellungen wird zwar seit Thode gewöhnlich überschätzt, sie übertrifft in Italien kaum die Bildnereien der Täufer-, der Antonius-, der Katharinenlegenden. Als Einzelfigur dürfte der hl. Sebastian weit häufiger vorkommen. Trotzdem ist es eine nicht zu unterschätzende Tatsache, daß die ersten Darsteller der Franziskuslegende gleich einen verhältnismäßig umfänglichen Zyklus bereit haben, der dann nach Giotto

[1]) Erwin Rosenthal a. a. O. S. 54 glaubt auf die Lehre Bonaventuras besonderen Nachdruck legen zu müssen. Vor ihm, was er übersah, haben es schon ebenso irrtümlich Konrad Burdach getan (Deutsche Rundschau 1914, S. 200) und Albert Dresdner, Die Entstehung der Kunstkritik, München 1915, S. 78. Richtig eingeschätzt wurde die Quasi-Idee von Panofsky, Idea, Leipzig 1924, S. 20, dem der oben zitierte Satz gehört.

wieder auf einige Hauptereignisse reduziert wird. Besonders das christähnlichste Geschehen: die Stigmatisation bleibt im Gedächtnis. Der Meister der Franziskusgeschichten in Assisi wäre sicher nicht so weitläufig geworden, wenn Ort und Ehrgeiz nicht gefordert hätten, die älteren Zyklen schon an Zahl um ein gut Teil zu übertreffen.[1]) Schwerlich wird man aber nachweisen können, daß gerade die Gegenstände der Franziskuslegende durch ihr Wesen einen entscheidenden Einfluß auf das allgemeine Darstellungsvermögen ausübten.[2]) Die ersten Franziskusmeister bevorzugten noch immer die Wundertaten, in denen sich die höheren Kräfte des heiligen Menschen offenbarten. Anderseits ist das frühe Bedürfnis, ein noch im nächsten Gedächtnis stehendes Heiligenleben gleich so umfänglich darzustellen, ein Zeugnis für die neue Einschätzung, die jetzt die Heiligen erfahren.[3]) Die Bedeutung der Legenden des Franziskus, dann aber auch des Antonius und aller neuen Heiligen ist, daß sie die Kunst vor Aufgaben stellen, für die es noch keine ikonographisch festgelegten Traditionen gab, daß sich die Kunst dem Leben oder richtiger dem im gegenwärtigen Leben entstandenen Mythos direkt gegenübersah. Doch wie gesagt: hier ist der franziskanische Lebensstoff für die Kunst nicht höher einzuschätzen als etwa der antonianische.[4]) Er ist in seiner

[1]) Es sind in der Oberkirche 28 Bilder: die Franziskustafel in Sta. Croce in Florenz, früher dem Cimabue, jetzt von Sirén der Berlinghierischule zugeschrieben (Toskanische Maler Abb. 24 ff.), zählt 20 Szenen.

[2]) Oswald Sirén versucht in seinem mehrgenannten Buche — unter Ablehnung der Thodeschen These — einen Einfluß des Heiligen auf die Kunst der Berlinghieri, Giunta Pisano usw. zu konstatieren. Dazu bedarf es allerdings der allgemeinen Einstellung, die Sirén zu der Kunst dieser toskanischen Meister hat. Er sieht in ihr die einzige wirklich religiöse Kunst des Abendlandes. Wer sich davon nicht ohne weiteres überzeugen kann, wird über das Verhältnis zu Franziskus auch skeptischer denken. Doch nehmen wir einmal an, die Dinge lägen nach Siréns Meinung und in dem primitiv rührenden Bilde „St. Franziskus und der knieende Mönch" z. B. (Barone Berlinghieri, Philadelphia, Abb. 27) wäre der Anhauch franziskanischen Geistes zu spüren — ich halte den Gestaltausdruck für typisch, byzantinisch-ekstatisch —, so hätte diese Einwirkung keine schöpferische Kraft besessen, wäre eine Welle der Empfindsamkeit gewesen, die eine bestehende künstlerische Welt da und dort durchdringt, aber nirgends ein kunstgeschichtliches Novum erzeugt.

[3]) Vgl. darüber z. B. Hefele a. a. O. passim.

[4]) Das Leben des hl. Dominikus hat sich bekanntlich der Mythisierung fast völlig entzogen. Bezeichnend, daß es nicht einmal für die Ausschmückung seiner Arca genügend Darstellungsstoff bot und sich

mythischen Form — denn an ihr wird festgehalten — Teilerscheinung der allgemeinen kulturellen Bewegung, die nach einer verbreiterten Darstellung des Heiligenlebens durch seine Projektion in gegenwärtige Lebenszustände drängte, in denen es sich abgespielt hatte. Dadurch ergab sich eine gewisse Säkularisation des Mythos. Eine solche ist es, wenn z. B. der assisische Meister auf dem ersten seiner Bilder der Oberkirche: ein Bürger breitet vor dem Heiligen huldigend einen Teppich aus, ein Motiv verwendet, das die ältere Kunst beim Einzug Christi in Jerusalem gebrauchte. Sehen wir hier nicht die genaue Umkehrung des franziskanischen Willens? Der Poverello hatte weltliche Kulturformen ins Geistliche umgedeutet, er betrachtete sich als geistlichen praeco magni Regis. Er erkannte die Gefahr dieses Unterfangens nicht, ahnte nicht, daß das Weltliche, dem er nur seine reine Innerlichkeit entgegenzusetzen hatte, durch sein natürliches Gesetz immer stärker sein würde. Und so haftet dem Weltlichen, das nach dem Tode des Imitators Christi in das Franziskanertum auf allen Gebieten einströmt, etwas Maß- und Regelloses an, wie anziehend und amüsant es auch bei einem Salimbene von Parma erscheinen mag.[1]) Man kann Franz nicht für Salimbene haftbar machen. Doch in seinem aufs Innerste getriebenen Spiritualismus war der gefährliche Raum offen für den ungeordneten Umschlag zur bodenlosen Weltlichkeit, weil die bloße Innerlichkeit niemals Maß und mitteilbares Gesetz aus sich selbst erzeugen kann. Bezeichnend genug ist die einzige aktive und selbständige Form des kulturellen franziskanischen Wirkens, die Predigt. Aber die anekdotengesättigte und für die Volksphantasie anschauliche Predigt der späteren Franziskaner unterscheidet sich sehr wesentlich von der Predigt des Heiligen. Wir haben mehrere Berichte über seine Art zu predigen. Ein Arzt erzählt, er sei während der Predigt des Heiligen immer so sehr von dessen sonderbarer Erscheinung gebannt worden, daß er nie einen sinnvollen Zusammenhang seiner Predigten behalten konnte. Thomas von Celano berichtet auch, oft habe der Heilige, wenn

---

durch Szenen aus dem Leben seiner Gefährten ergänzen lassen mußte. Bezeichnend ist aber auch, daß man das Bedürfnis nach dieser Ergänzung hatte.

[1]) Daß die Franziskaner-Historiographie zunächst ein Bild der Zersetzung bietet, hat neuerdings wieder Friedrich Baethgen gezeigt (Franziskanische Studien, Histor. Zeitschrift 1925, S. 421 ff.).

die Massen um ihn versammelt waren, vor innerer Erregung vergeblich nach Worten gesucht, er sei darüber schamrot geworden und mit dem Gruße: der Friede sei mit Euch! fortgegangen. Diese Hilflosigkeit sich zu äußern, seine inneren Bilder mitzuteilen, zeigt die außerkulturelle innere Situation des Heiligen deutlich genug. Franz konnte nur und dann bannend predigen, wenn ihn — noch einmal die hl. Therese zu zitieren — die Andränge der göttlichen Liebe überwältigten. Ein solches Charisma stellt nur für die Dauer des persönlichen Lebens eine geschichtliche Macht dar und auch nur dort, wo es durch seine leibliche Nähe wirkt.

Aber auch das Franziskanertum ist schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts aus seiner vorherrschenden Rolle im religiösen Leben des italienischen Volkes gedrängt worden, andere Heilige fesselten die Massen, beschäftigten die Kirche. Es ist unmöglich, Franz von Assisi in aktive geschichtliche Beziehung zu den Lebens- und Seelenmächten zu setzen, die das künstlerische Weltbild Giottos formieren. Wir haben versucht, diese zu schildern. Das Leben des Heiligen und das Werk des Künstlers stehen sich wie Chaos und Kosmos gegenüber. Insofern das chaotische Leben[1]) Untergrund und Stoff des gesetzhaft gestalteten ist, finden wir menschliche Haltungen, die Franz von Assisi hatte, auch bei dem großen Menschen Giotto, der sie darstellte. Niemand wird ernstlich daraus ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis konstruieren wollen, um so weniger, als sich die Theorie nicht hat halten lassen, die Franz

[1]) Der Ausdruck „chaotisch" ist hier als Gegensatz zu kosmisch erlaubt. Denn selbst die Imitatio Christi ist für Franz keine „Idee", sondern reines Leben. Es ist vielleicht nicht immer richtig, dem Thomas von Celano und den anderen Hagiographen vorzuwerfen, sie hätten die Analogien mit Christus, die das Franziskusleben bot, zur Ehre des Heiligen später absichtlich vermehrt. Das ist an sich anzunehmen und gehörte übrigens schon länger zur hagiographischen Praxis (vgl. Zoepf, Heiligenleben S. 108f., 137f.). Franz kam es jedoch schon selbst auf die wörtliche Imitation des Heilands an (statt vieler Beispiele: Speculum cap. 19 u. Thomas I, 22). Man kann auch gegenteilige Zitate bringen. Aber es ist hier ein Unterschied zu machen. Denn ob Franz die starre Befolgung des kirchlichen Vorschriftsglaubens durch lebendige Christologie ersetzen will oder ob sein Kreaturgefühl sich in solcher Abhängigkeit von Christus sieht, daß es ihm ad litteram folgt, ist durchaus zweierlei. Hier handelt es sich um die Tatsache eines in sich unselbständigen imitatorischen Lebens, dort um die geistige Fassung einer Lebensspannung, die Franz nirgends aufbringt.

zum ersten Künder, Giotto zum ersten Darsteller eines Renaissancemenschentums machte.

Die „kulturelle“ Bedeutung der Predigt des hl. Franz besteht in ihrer Ablösung von der Literatur, in ihrem Vertrauen ex fervore spiritus auf die Überredungskraft des Herzens.[1]) Untheologisch, appelliert sie nicht an den Verstand und die Überlegung, sondern an die heilsbedürftige Seele und die Empfindung des Gemüts. Sie will durch Rührung und Erschütterung bezwingen. Damit wird sie selbst, kulturgeschichtlich, ein bewegtes Ereignis des Augenblicks, sie ist und vergeht mit ihm. Es ist kein Zufall, daß uns keine Niederschrift einer Predigt des Heiligen erhalten blieb.[2]) Die Ablösung der Predigt von der Literatur, ihre Basierung auf den schöpferischen Augenblick ist ein Teilausdruck der allgemeinen franziskanischen Lebensauffassung, die überall die bewegten Zustände als die normalen ansieht. Der Poverello verlangte von seinen Brüdern, sie sollten auf dieser Welt sein wie Wanderer und Fremdlinge. Er hebt konsequent die stabilitas loci auf, die nicht nur das Kennzeichen der älteren Ordensgründungen (mit Ausnahme der Ritterorden) ist, sondern das Fundament jeder kulturellen Konsolidierung.

Wir haben in der Beschreibung giottesker Werke zu zeigen versucht, daß ihr Weltbild das mittelalterlich dualistische ist. Der Mensch steht in ihr immer als Werdender, immer bewegt zwischen Wirklichkeit und Überwirklichkeit. Diesen Bewegungs- und Werdens-Zustand als innerstes und letztes Welt-Agens hat erst die Gotik erkannt. Giotto ist der erste Italiener, der diese Weltauffassung als Ganzes in einem künstlerischen Kosmos darstellt.

Auf dieser geschichtlichen Ebene liegt auch die Anerkennung des „Bewegten“ durch Franz. Seine und des frühen Franziskanertums kulturell-schöpferische Grenzen lassen aber keinen Zweifel, daß die franziskanische Aufgabe der Stabilität nur Teilerscheinung größerer kultureller Ereignisse ist.

---

[1]) Der Predigerorden wich bald davon ab. 1395 entstand die Predigtsammlung mit der idealen Überschrift: Dormi securus, also: Schlafe in Frieden, die Predigt ist fertig. Hilarin Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, S. 51f.

[2]) Das beklagt z. B. Felder S. 43 zu Unrecht, wie überhaupt das sehr gelehrte Buch dieses Franziskaners durch seine (verständlich) falsche Problemstellung leidet.

ZUR KUNSTLEHRE DANTES.

VON WOLFGANG SEIFERTH.

Gemessen an den fragmentarischen ästhetischen Theorien, die das 19. Jahrhundert brachte, an jenen Bruchstücken philosophischen Erbes, die sich mehr oder minder gut ineinanderfügten, stellt die Kunstlehre des Mittelalters, wie sie uns ein erstes Mal geschlossen bei Dante entgegentritt, eine zentral gelagerte, umfassende Ordnungsstruktur dar. Seine Kunstlehre ist eingebaut in die jene Zeit beherrschende Deutung des Lebens überhaupt, und mehr, sie umfaßt als Ordnungsprinzip diese Deutung insgesamt, ist mit ihr identisch. Wir können für Dantes Kunstlehre alle Vorzüge in Anspruch nehmen, die sich vom Systemcharakter herleiten, noch dazu von einem System, das nicht nur auf der Breitenausdehnung einer kurzen Generation ruht, sondern das in seiner Tiefenausdehnung eine von ihm bestimmte Epoche einschließt, ein System, an dem mittelalterlicher Art gemäß nicht nur einer gearbeitet hat, sondern das Generationen vor ihm und nach ihm geschaffen haben. Hier seien zunächst nur flüchtig Namen genannt: Thomas und die systematische Theologie der Scholastik, das franziskanische Schrifttum, und hinter diesen Christen die geistigen Urzeuger des Mittelalters, Aristoteles und Plato, in der durch scheinbaren Zufall und Notwendigkeit bedingten wechselnden Wertung und Deutung, die sie im Mittelalter fanden. Neben dieser entscheidenden systematischen Bedeutung, die der Kunstlehre Dantes zukommt, sind es noch andere Tatsachen nicht minder wichtigen Charakters, die dazu reizen, jene Lehre in ihren Konsequenzen zu bestimmen. Einmal ist Dante der erste im Abendland, der sich selbst zum Gegenstand seiner Literaturforschung gemacht hat, er ist der erste Interpret seines eigenen Schaffens, und das während einer bedeutsamen Umbildung der Sprache, an der er selbst hervorragend beteiligt ist. Tiefer gesehen, kann diese Sprachgestaltung nur als Symptom für etwas Umfassenderes, Größeres gelten: es kündet sich der Lebens-

umschwung an, den die folgenden Generationen vollziehen. Dante bereitet ihn vor, formuliert das Bestehende in klarer Geschlossenheit und schaut Künftiges. Seine Schrift *De vulgari eloquentia* bereitet, indem sie theoretisch den von *Vita Nuova* gewiesenen Wegen folgt, den poetischen Lokalschulen und der Dialektdichtung ein Ende und ist, mit damaligen Maßstäben gemessen, eine wissenschaftliche Tat von Rang. *De monarchia* ist die Theorie des schon zusammenbrechenden Imperiums, Rechtfertigung und Programm in einem. Die *Divina Commedia* schließlich erhebt die Lehre des Thomas von Aquino durch dichterische Gestaltung zur unangefochtenen Geltung für das romanische Abendland, so daß noch, unter gewandeltem Aspekt, das Zeitalter der Hochrenaissance von dort her Inspirationen beziehen kann.

Dieser überraschenden, zusammenfassenden Formulierung entspricht durchaus die geistige Aktivität der Generation. Dies trifft besonders für Toskana zu, jener Landschaft Europas, die, fruchtbar seit der etrurischen Frühzeit, wie nur wenige andere Landstriche Europas berufen war, Großes anzuziehen und Großes in die Welt zu stellen. Das 13. Jahrhundert sieht die erste Größe von Florenz. Verfassung, Vormacht in Toskana, gewaltige bauliche Ausdehnung sind Ereignisse, die sich im engen Zusammenhang miteinander förmlich drängen. Arnolfo di Cambio baut den Palazzo dei Signori, er beginnt Santa Maria dei Fiori und Santa Croce. Innerhalb der kaum zu ermessenden Fruchtbarkeit weniger Jahre sind der Dom und Santa Croce Bauten von unerhörter Größe im Ausmaß und Kühnheit der räumlichen Gestaltung. Dies gilt vor allem von Santa Croce, wo Arnolfo mit geringstem Aufwand, wie es sich für die Minoriten ziemt, ein Gotteshaus für ein ganzes Volk bauen muß, das damals den Kanzeln und Beichtstühlen der Franziskaner zuströmt. Die Franziskaner sind der erste städtische Orden. Seine Intensität steigt mit dem Umfang der großen Städte, seine Kirchen wachsen aus dem Reichtum der Bürger, seine Prediger fassen das Volk in seinem Charakter als Masse, sie stellen bald eine breit verankerte Macht dar. Die Zeit der großen Prediger in der Volkssprache ist gekommen, jene zweite, schon spätmittelalterliche Weise, die abendländischen Völker im Rahmen des Glaubens zu erhalten. Ihre Träger sind die großen Orden; Altar und Messe treten, ohne ihre zentrale Bedeutung damit zu verlieren, zeitweise hinter Kanzel

und Beichtstuhl zurück. Es sind dies Kennzeichen der franziskanischen Bewegung. Die Kunst der Pisani füllt das Jahrhundert aus, ähnlich der des Arnolfo, der für die Predigt baut, eine Kunst für die Kanzel. Die Pisani lösen die Plastik vom byzantinischen Vorbild los. Giotto malt nach der Jahrhundertwende, — *la moderna e buona arte*, wie Vasari seine Kunst nennt. Vasari steht hier als Historiker im Zwang der gleichen Bewußtheit, mit der Guido Guinicelli seine Kunst *il dolce stil nuovo* nannte. Sie alle tun im Grunde das gleiche: Vorbereiter des italienischen Rinascimento, schaffen sie die eigene Form des Ausdrucks, erheben sich über byzantinische und germanische Art. Es ist der Vorgang zur Bildung der Nation wie im Frankreich Philipps des Schönen, im Deutschland Ludwigs des Bayern, im England Eduards des III.

In der Dichtung liegt Abgeschlossenes und Neues offenkundig zu Tage. Dantes Dichtung steht bedeutungsvoll am gleichen Ort wie die Kunst der Pisani und Giottos. Doch hat der wirkende Mittelpunkt dieses neuen, schönen Stils, das edle Herz (*il gentil core*), und seine lebendige Kraft, die Liebe, noch einer rechtfertigenden Vorbereitung von anderer Seite her bedurft. Das Franziskanertum, das in allen Großen der Zeit schöpferisch wirkt, hatte den irdischen Seelenregungen den Abglanz himmlischer Liebe verliehen, irdische Minne erhält Rechtfertigung und Wert von der göttlichen Minne her, im vergänglichen Gefühl verrät sich Witterung des Ewigen. Das Schrifttum um Bonaventura, den Schüler des heiligen Franz, vollzieht diese Einheit von Gott und Welt, man vermenschlicht Gott. Was Thomas in lückenloser Systematik aufbaut, vollzieht sich dem zeitgenössischen franziskanischen Schrifttum von Erlebnis und Mystik her. Das Studium der Seele ist für alle, für Prediger, Maler und Dichter, aktuell geworden. Vorbereitet durch Bonaventura, Jaccopone, Antonius, öffnet es der seelischen Interpretation alle Grenzen, vollzogen wird es durch die Pisani, durch Dante, durch Giotto.

Innerhalb dieses gesamten, nach Form drängenden Lebens kommt den Kräften, die Dante in seiner Lehre faßt, eine fest bestimmbare Funktion zu, die absolut zentral liegt. Um diese Bestimmung näher zu vollziehen, verfolgen wir die Frage nach Dantes Ästhetik in drei Einzelkomplexe hinein, die sich gleichwohl organisch zueinander verhalten. Von den drei Einzelkomplexen steht unserer

Vorstellung am nächsten die Frage nach einer Kunstlehre im Sinne moderner Ästhetiker, die Ästhetik nur als einen isolierten Komplex eigentümlicher Formgesetze fassen konnten, vielleicht als einen Fragment gebliebenen Schöpfungsversuch innerhalb eines Chaos, das nie die Ordnung sah. Diese Fragestellung hat, von uns aus gesehen, ihr methodisches Recht. Auf Dante angewendet, bedeutet der Gegenstand dieser Frage Dantes subjektive, vielleicht ausschließlich für ihn geltende Meinung über den Gestaltungsvorgang, dem er schaffend, dienend, formend folgte. Diese Frage nach der persönlichen Meinung Dantes erweitert sich von selbst zu der nach dem historisch-objektiven Sachverhalt und dem Sachzusammenhang seiner Ästhetik, die festzustellen sind. Sie führen in den Rahmen hinein, innerhalb dessen erst die vorangegangene Analyse sich synthetisch auswirken kann, in die Philosophie des Thomas von Aquino Dieser Fortgang der Untersuchung diktiert die zweite Frage: Wie baut Dante seine von Wertsetzungen lebende Ästhetik als wirkendes Glied in die mittelalterliche Weltanschauung ein, zu der sie, als zu einer vom Prinzip der Ordnung bestimmten Gesamtansicht, folgerichtige und enge Beziehungen haben muß? Diese Fragestellung birgt in sich eine dritte, die im vorliegenden Versuch als entscheidend genommen werden soll: Was geschieht, im Sinne dieses Systems, metaphysisch durch den Dichter der Divina Commedia? An welcher Stelle steht der Dichter selbst im Gottwerdungsprozeß, dessen Subjekt die Menschheit im Mittelalter ist? Diese Frage, welche die nach dem Sachverhalt von Dantes Ästhetik und die nach seiner subjektiven Meinung einschließt, führt zugleich über die methodischen Vorfragen hinaus. Sie fügt Dantes Werk und damit die Gestaltprinzipien der Kunst überhaupt als einen transzendenten Wirkungszusammenhang ein in den Stufenbau mittelalterlicher Werteordnung. Will man den geistigen Ort der drei Fragen im Bilde bestimmen, so liegen sie übereinander auf drei sich folgenden Runden einer Spirale, oder aber auf drei einander übergeordneten Ebenen, doch so, daß eine Gerade, die die Ebenen winkelrecht schneidet, die andere Bestimmung des Ortes jener darstellt. Die dritte Frage steht zuhöchst und ist entscheidend. Es handelt sich um nichts weniger als darum, mit den Augen Dantes und mit den Kategorien des Mittelalters den metaphysischen Wert der Dichtung und im weiteren Sinne der Kunst zu ermessen und

damit die Ästhetik von der Peripherie, dahin die Moderne sie verbannt hat, an den ihr gemäßen Ort zurückzuversetzen und sie im Zentrum eines Systems wiederzufinden, das von sich aus gleicherweise wie von ihr aus eine Struktur von Formgedanken oberster Potenz besitzt.

I. Es gibt eine Position, von der aus die mittelalterliche Metaphysik in ihrer Fülle und Konsequenz sich entwickelt. Es ist die gesetzte und bewiesene Ansicht, das die Welt ein Kosmos sei, sinnvoll und schön, ein geordnetes Ganze, das zwar nicht selbst ein Ewiges ist, doch sich nach ewigen Gesetzen bewegt, die wiederum in Gott Ursprung und Ziel haben. Entgegen der Meinung des Aristoteles setzt Thomas die Welt als nicht ewig, sondern als einen Akt der göttlichen Schöpfung. Und zwar hat Gott die Welt nicht aus Willkür geschaffen, auch nicht aus natürlicher Notwendigkeit, sondern aus der Notwendigkeit seiner Güte, die ihm die beste Welt gestalten hieß. (Par. XXIX, 13—18). Mit dieser Bestimmung der schöpferischen Güte Gottes ist über ihn selbst nur wenig ausgesagt, er ist im Grunde unfaßbar. Glauben und Denken aber müssen an ihm folgendes feststellen: er ist schlechthin seiend, lauterste Wirklichkeit, grenzenlos, ursachlos, vollkommen. Gott ist absolute Intelligenz, *actus purus*, *potentia divina*. Der Gegenstand seiner Intelligenz ist er selbst, er ruht in ihr als Urbild aller Dinge und Wesen.

Die Materie ist das bestimmungslose und allbestimmbare Substrat der Naturdinge. Sie ist das Subjekt des Entstehens und des Vergehens. Sie ist die Potentialität der physischen Natur, der Gegenstand der Natur- und Menschengeschichte. Sie hat kein Sein, sie empfängt es erst durch die mit ihr verbundene Wesensform, die ihr auch Tätigkeit verleiht. Sie wird *materia signata* und ist als *principium individuationis* tätig. Die Wesensform, die ihr zur Existenz verhilft, ist indirekte göttliche Kraft, die bis zu ihr vordringt, ist letzte *potentia participiata*. Jedes Naturwesen und Naturding unterhalb des Menschen ist Synthese aus Materie und Wesensform, die sich gegenseitig bedingen. Materie erfüllt auch den Menschen als die eine Potenz, er ist ihre oberste Wirklichkeit, ihre schönste Gestalt. Er ist das höchste organische Gebilde. Seine Wesensform ist, als *potentia participiata*, die vernünftige Seele, doch hat sie in höherem Grade an der göttlichen Kraft teil: gleich den über ihr

stehenden Wesensformen ist sie subsistent, sie existiert auch ohne Materie, sie ist unvergänglich. Über der menschlichen Seele erhebt sich der Aufbau höherer, gleichfalls subsistenter Formen, die Hierarchie, die in Gott gipfelt.

Das geschaffene, in *materia signata* vorhandene Sein verdankt dem göttlichen Sein seine innere und äußere Möglichkeit, seine Wahrheit und Güte. Die Dinge sind Abbilder göttlicher Gedanken und erhalten dadurch Leuchtkraft für unseren Intellekt. Dieser ist Teilnahme am göttlichen Denken, er kann das von den Dingen ausstrahlende Wahrheitslicht in sich aufnehmen. Erkenntnis macht selig. *Potentia* als *participiata* ist die Kraft, die alle Dinge und Wesen auf Gott hinlenkt. Sie spricht den Intellekt an, ist Wesensform, die ihren göttlichen Teil sichtbar werden läßt. Sie ist das Unendliche und Unbedingte in endlicher und bedingter Gestalt. Ebenso nun, wie sie die Liebe aller empfindenden Kreatur auslöst, wie sie auf die Gestalten des Göttlichen in der Welt und auf dieses selbst hinlenkt, gleicherweise ist die Erkenntnis dieses Gerichtetseins aller Dinge auf Gott Annäherung an ihn. Alles strebt zur steigenden Verähnlichung mit Gott, wie es im Stufenbau aller Kreatur zum Ausdruck kommt. Die organischen Gebilde erheben sich über die Materie in der Reihe der Minerale, Pflanzen, Tiere, Menschen. Über diesen erheben sich die reinen Intelligenzen. Verschiedenheit der Wesen bedeutet Gradunterschied, Abstufung nach dem Maßstab der Annäherung an Gott. Gott allein ist Zweckursache durch die Gestalten hindurch bis hinab zur Materie. Das niedere Wesen dient dem höheren, das höchste dem letzten. Dinge und Vorgänge sind auf die Vollkommenheit des Universums hin geordnet. Selbst der unterste Zweck durchwirkt alle Gestalten über sich, noch durch vielfache Brechung an Gottes Intentionen gebunden. Gradabstufung bewirkt Weltbewegung und Annäherung an Gott. Einen ersten Gipfel dieses steigenden Aufbaues stellt der Mensch dar: auf das Bewußtsein seiner selbst, auf die vernünftige Seele weist alles hin, was die Stufen unter ihm an göttlicher Gestaltung enthalten. Diese dienen dem Menschen; sein unmaterielles Denkvermögen ist das, womit die materiellen und unvernünftigen Wesen unter ihm über sich hinausweisen. So ist der Mensch als die Spitze der irdischen Stufenreihe zugleich die unterste Stufe der überirdischen Hierarchie: die mit dem Körper

verbundene Intelligenz des Menschen deutet hinauf zu der höheren Stufe der reinen, völlig abgelösten Intelligenzen. So steht der Mensch im Mittelpunkt eines ungeheuren, alles Irdische und Himmlische umfassenden Zusammenhanges.[1]) Seine Ebene ist der Schauplatz der Weltgeschichte. Nichts geschieht hier ohne Beziehung zum höchsten Zweck, sei es im Guten oder im Bösen. Gott steht transzendent zu diesem Zusammenhang, doch seine Immanenz ist ebenso unzweifelhaft: die Welterhaltung und damit die Menschheitsgeschichte ist fortgesetzte Schöpfung.

Die Krönung dieser Metaphysik ist eine Gotteslehre, die sich mit der Notwendigkeit der Vernunft zu einer Ordnungsschau oberster Potenz gestaltet hat. Eine Lehre, in die Thomas die letzten Fragen der Menschheit überhaupt faßt: die Frage nach dem letzten Beweger, der den Anstoß durch alle Himmel hindurch bis zur Erde und weiter hinab auslöst; die Frage nach dem letzten Existenzgrund, einer Rechtfertigung der Welt; die Frage nach der höchsten Vollkommenheit, die die Ursache aller Vollkommenheit und Intelligenz in den Dingen sein muß. Dante gestaltet diese Fragen im Paradiso, er ist sich in ihrer Beantwortung mit Thomas einig.

II. Um in die dreifache Fragestellung zentraler einführen zu können, sei die zweite Frage vorweggenommen. Wie sind Dantes dichterische Grundgedanken innerhalb dieser Systematik gelagert, wie baut er seine eigene Tätigkeit in diese ein? Wie entwickelt er aus dieser metaphysischen Zielsetzung seine Kunstanschauung?

La gloria di colui che tutto move
per l' universo penetra e risplende
in una parte piu e meno altrove. (Parad. I, 1—3.)

Noch im selben Gesang findet sich jene wunderbare, bündige Fassung des göttlichen Aufbaues in Beatricens Worten:

. . . . . „*Le cose tutte quante*
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l' universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l'alte creature l' orma
de l' etterno valore, il qual è fine
al quale è fatta la toccata norma.

[1]) So ähnlich formuliert es Dante (De monarchia III, cap. XVI,5). Zitiert wird nach: Le opere di Dante, Testo critico della societa Dantesca italiana, Firenze 1921.

Ne l' ordine ch' io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
piu al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l' essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti . . ."

(Parad. I, 103—114.)

Festzustellen, wieweit das Paradiso selbst den metaphysischen Aufbau nachbildet, in den Himmeln und den Sphären der Seligen, die Dante und Beatrice durcheilen, würde zu weit führen. Die Identität ist vollkommen (Parad. XXIX). Das Thema der Untersuchung bilden vielmehr die hauptsächlichsten Wertsetzungen, die Dante vornimmt und die er in bestimmte Ausdrücke faßt. Sie sind in diesem Aufbau aufzusuchen.

Die Bewegursachen (*i moventi*), die Dante setzt, sind Gott selbst (*potentia divina*). Ein unvergänglicher Wert (*etterno valore*) strahlt seine Kräfte in die von ihm bewirkte Schöpfung, er wirkt als Liebe (*amore*). Gottes Tätigkeit selbst löst in allem Geschaffenen die Liebe aus. Sie verklärt selbst die irdische Neigung, sie knüpft jeden Affekt an das Erhabenste. Großartig ist solches im XXIX. Gesang des Paradiso gestaltet (v. 13 ss.), in jener Schilderung des Kosmos, mit der Beatrice den zur Schau Gottes eilenden Dante vorbereitet. Und noch die letzte Zeile des großen Gedichtes ist durchdrungen von diesem beherrschenden Gedanken, der Anfang, Achse und Ende des Mittelalters bedeutet und sein größtes Erlebnis war:

l' amor che move il sole e l' altre stelle.

Die gleiche Schau eröffnet Dantes Philosophie des neuen, schönen Stiles. Die lebendige Wirkung der göttlichen Liebe auf den Menschen ist wahrhafter Edelsinn (*nobilta verace*), doch nur im edlen Herzen (*gentil core*), das durch sie im allmählichen Aufstieg bis zur Schau Gottes vordringen kann. Dieses Vordringen ist das Motiv zu *Vita Nuova* und zur *Divina Commedia*, es ist gleicherweise der Inhalt des *Convivio*. Alle Strebungen des menschlichen Geistes laufen parallel mit den Strebungen des Lebens überhaupt, Gott entgegen. Jede Strebung will das Höchste, das zugleich Zweck der Weltschöpfung ist: Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, Verwirklichung ihrer Güte in den Geschöpfen. Jede Strebung will

die vollkommenste Betätigung: die Schau Gottes. Schon von Augustin stammt jener, für Jahrhunderte verbindliche Satz: *Verus philosophus est amator Dei.* Es gibt nur *ein* Ziel des Erkennens, das menschlicher Sehnsucht und menschlicher Hingabe wert ist. Thomas faßt es in folgenden, grundlegenden Satz: . . . *ut in anima describatur totus ordo universi et causarum eius* . . . *Ordo* ist die Vorstellung[1]), die nicht neu, doch entscheidend hier auf den Plan tritt. Thomas' Werk ist der Vollzug einer Ordnung (*ordinatio*), ein Ordnungsgeschäft. Diese Tatsache rückt die zentrale Bedeutung der Formprinzipien innerhalb dieser Metaphysik ins rechte Licht. Die Ästhetik steht als das Wissen um die Formprinzipien des Kosmos wieder im Mittelpunkt. Der Bruchstückcharakter fällt von ihr ab und zugleich der Charakter einer isolierten, spezifischen Kunstlehre. Die Formprinzipien des Kosmos sind die gleichen wie die jeder künstlerischen Gestaltung. Diese Ordnungsschau (. . . *ut in anima describatur* . . .), das höchste Ziel, das überhaupt gestellt werden kann, fordert Dante seiner Dichtung ab. Er faßt jenen grundlegenden Satz des heiligen Thomas aktiv im höchsten Sinne auf: die Menschen bis zu der Schau der Ordnung zu leiten, die ihnen die Fülle des göttlichen Wirkens eröffnet. Erkenntnis macht selig. Die Gestaltung (*in anima describatur*) entfaltet die Kräfte der Erkenntnis, zieht empor zu Gott. Dante intensiviert die Aktion, er faßt prophetisch als seinen Beruf: *riducere la gente in diritte via*, die Menschheit auf den rechten Weg zurück zu führen.

Im Convivio handelt Dante von den wahren Tugenden (*nobilta verace*). Dort heißt es: . . . *proposi di gridare a la gente che per mal cammino andavano, acciò che per diritto calle si dirizzassero; e comminciai una canzone* . . . *Ne la quale io intendo riducer la gente in diritta via* . . . (*p. 246. Convivio IV*, cap. *1, 9*).

Zweierlei ist hier von größter Bedeutung. Einmal . . . *per mal cammino andavano* . . . Dantes großes Gedicht klingt zum ersten Male

[1]) Den Begriff des *Ordo* hat neuerdings P. L. Landsberg in den hier berührten Zusammenhängen dargestellt und seine zentrale Bedeutung aufgezeigt (Die Welt des Mittelalters und wir, Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters, Bonn, 2. Aufl. 1923). Die vorliegende Arbeit verdankt der Schrift von Landsberg einiges, was gern anerkannt sei, obwohl Landsberg in vollem Maße sich den Vorzügen und Gefahren ausliefert, die eine voreingenommene, und sei es eine katholische Geschichtsbetrachtung mit sich bringt.

an (Inf. I), er fühlt sich als der Repräsentant der Irrenden, aber er glaubt an die Erkenntnis des Guten und an sein Wissen um den Weg. Aber dann vor allem: *riducere la gente in diritta via. La diritta via* — abermals ein Wort, das mit der gleichen Sinnenfälligkeit in jener ersten Terzine sich wiederholt. Im Paradiso heißt es in diesem Sinne: ... *per aver la mente.* (XXVII, 92.) Der Brief an Can Grande von Verona (freilich ist Dante nicht sein Verfasser) sagt ganz ähnlich: ... *dicendum est breviter quod finis totius et partis* (*Inferni, Purgatorii, Paradisi*) *est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis* (*p. 440. ep. XIII, 15*). Boccaccios Kommentar deckt sich zuweilen wörtlich mit diesem Brief. Für die Commedia sei auf den ersten Gesang des Paradiso verwiesen, der die Seligkeit des zur Schau aufsteigenden Dante schildert. *Trasumanar* (I, 70 ss.), *transhumanare*, geht vor sich; jenes *trasumanar*, das Lösung von den Hindernissen menschlicher Natur bedeutet. Damit ist die Aufgabe der Dichtung bedeutungsvoll und tief gekennzeichnet. *Riducere la gente in diritta via* ist ein metaphysischer Dienst. Dante erprobt diese Kraft (die Magie der *bellezza*, die heimlichen Kräfte der Schönheit, wie gezeigt werden soll), erstmalig, entscheidend und eindeutig an sich selbst. Er ist der erste Pilger, den *bellezza* und *amore*, Anfang und Ausgang der gleichen Kraft, zur Seligkeit geleiten. Sein Weg ist der, den er in der Commedia schildert, geführt von Vergil, empfangen und erlöst von Beatrice. *Bellezza* selbst ist es, die in der Seele die Ordnung des Universums und seiner Urkräfte nachbildet. *Bellezza* ist jenes geheimnisvolle Kraftzentrum, das dem Philosophen Thomas als Ordnungsprinzip oberster Potenz erschien. Der Dichter Dante erlebte es als unvergleichliche und ewige Schönheit Gottes. Schönheit ist Ordnung und sie verrichtet Ordnung in der menschlichen Seele, die sich ihr öffnet. Die Dichtung weiß darum und hilft, die Seele der höchsten Ordnung aufzuschließen, da sie selbst eine Gestalt jener Ordnung ist.

III. Jetzt können wir ein erstes Mal in den eigentlichen Kern unserer Fragestellung vorstoßen. Wie sieht Dante diesen Vorgang des Gestaltens an, der ihm zur Pflicht macht, die Menschheit auf den rechten Weg zurückzuführen? Wie kommt Dichtung zustande?

Es finden sich darüber bei Dante Angaben der verschiedensten Art. Vor allem kommt der Beantwortung dieser Frage *Vita Nuova*

zustatten, jenes Buch seiner Jugend, in dem Dante über die Intensität seiner Erlebnisse, die in ihm Dichtung erzwangen, berichtet. Das Buch ist eine einzige Rechenschaft seiner Gefühle; auch ohne verbindenden Text ergibt sich der Sinnzusammenhang. Dieses Bekenntnis dessen, was die Seele eines Liebenden erfüllt und insgeheim bewegt, ist im letzten nur verständlich, meint Dante, wenn man die Geheimsprache der Liebe versteht. Man kann aus den vielerlei verstreuten Andeutungen herauslesen, was man heute im Sinne moderner Ästhetik auf unsere Frage Aphoristisches und Gelegentliches antworten würde: Mitteilungsbedürfnis, Gestaltungsdrang, Selbsterlösung durch die künstlerische Form. Diese unsystematischen Auslegungen im Sinne des Individualismus finden sich, wenn man will, sehr wohl. Doch in den Kern des Vorganges führen sie nicht ein. Der liegt tiefer. Es ist die Philosophie des *dolce stil nuovo*, des neuen, schönen Stils. In Vita Nuova ist sie nicht direkt ausgesprochen, doch lebt sie in der Seele des Buches. Formuliert ist sie im Convivio und in De Monarchia, gestaltet in der Divina Commedia: echte Kunst wird nur bei eigener, innerster Erschütterung geboren, nur tief innerlich Erlebtes kann Gestaltung gewinnen. Im Convivio heißt es: ... *Onde nullo dipintore potrebbe porre alcuna figura, se intenzionalmente non si facesse prima tale, quale la figura essere dee* (p. 268. l. IV, cap. X, 11). Der dazugehörige Passus der dritten Kanzone, die an dieser Stelle kommentiert wird, lautet: *Poi chi pinge figura, se non puo esser lei, non la puo porre.* Dante meint, sich hiermit auf Aristoteles stützen zu können, er zitiert in seiner Sprache aus dem neunten Buche der Metaphysik: *Quando una cosa si genera da un'altra, generasi di quella, essendo in quello essere* ... (p. 268. Ebend. 8). In der Commedia steht das gleiche in einer jener knappen, präzisen Prägungen, deren das Gedicht zahllose hat; *eine* Terzine sagt alles. Auf die Frage des Bonagiunta da Lucca, eines mittelmäßigen Nachahmers der Provenzalen, ob er der Dichter der *Nuove Rime* sei, antwortet Dante:

„... *I' mi son un, che quando*
amor mi spira, noto, ed a quel modo
ch' e' ditta dentro vo significando."
„*O frate, issa vegg'io*" *diss'elli* „*il nodo*
che' l Notaro e Guittone e me ritenne
di qua dal dolce stil novo ch' i odo.
Io veggio ben come le vostre penne

di retro al dittator sen vanno strette,
che de le nostre certo non avvenne . . .“

(Purg. XXIV, 52—60.)

Quando Amor mi spira — kürzer und treffender läßt sich die Disposition des Schaffens nicht aussprechen. Zu diesem Ursprung aus dem Erlebnis kommt ein zweites:

Io veggio ben come le vostre penne
di retro al dittator sen vanno strette . . .

Auf diesen beiden Fundamenten ruht die Philosophie des neuen schönen Stils. Dante wußte sich damit im entscheidenden Gegensatz zu der Dichtergeneration vor ihm, der auch jener Bonagiunta angehörte. Sie sang nach provenzalischem Vorbild und modemäßig von Minne, ohne inneres Erlebnis, schulgerecht und vertrocknet, so wie die Malerei vor Cimabue und Giotto die artfremde Erhabenheit byzantinischer Vorbilder kopierte. Dante fühlt sich hier nicht allein. Den neuen schönen Stil haben neben ihm andere vertreten: Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti, Dantes Jugendfreund, und Dante da Majano. Und vor allem wußte er sich hier einig mit dem großen Vorbild, das die franziskanische und mystische Literatur des 13. Jahrhunderts gab, wie sie sich um den Namen des Bonaventura gruppiert. Hier kommt den Seelenerschütterungen aufbauender Wert zu. Die menschlichen Affekte münden in Gottes Intentionen ein. Die Natur der Seele ist entdeckt; nur innerlich Erlebtes gewinnt Gestalt. In den *Meditationes* werden die Geschichten des Evangeliums auf eine Art erlebt, die für seelischen Gehalt sichtbaren und bildhaften Ausdruck fand. Von dieser neuen Deutung aus erfahren Malerei und Dichtung für Generationen ihre Inspirationen. Giotto malt und noch Raffael malt, was Bonaventura sah und was Dante dichtete: Seele. Damit ist der lehrhafte Charakter der Dichtung überwunden, dem überlieferten Typ wird die italienische Form gegenübergestellt.

Innere Erschütterung, seelisches Erlebnis und unbedingte Wahrhaftigkeit sind die dichterischen Grundvoraussetzungen. Sie sind Anteil am eigentlichen Werke Gottes in der Welt, ein Spüren des Göttlichen. Für Dante ist dieses Erlebnis schlechthin *amore*, Liebe in allen Gestalten, sei es in weltlicher Art oder in der Sehnsucht nach Gottes Anblick. Dichtung ist stets von Liebe diktiert, wie

alles in der Welt von ihr seinen Ausgang nimmt gemäß jenem letzten Vers der Commedia:

l'amor che move il sole e l' altre stelle.

Damit ist ein Weiteres ausgesprochen:

Amore e' l cor gentil sono una cosa,
sì come il saggio in suo dittare pone,
e così esser l' un sanza l' altro osa
com' alma razional sanza ragione.

(*Vita Nuova* p. 24, cap. XX.)

Liebe und edles Herz sind eines, gehören zueinander wie Seele und Vernunft. Sie bedingen sich gegenseitig, befähigen beide für einander, halten sich in Spannung. Ihre Erschütterungen rufen die Dichtung wach. Liebe und edles Herz sind Teile des Göttlichen, die Dichtung entspringt ihnen. Abermals wird der metaphysische Dienst der Dichtung offenkundig, auch hier gilt es, die Menschheit auf den rechten Weg zurückzuführen. Die menschlichen Affekte, die auf Teilnahme an der Liebe beruhen (und das sind alle, auch wenn sie scheinbar nicht gottgerichtet sind), rücken in die Werthaftigkeit des göttlichen Prozesses ein. Anteil an edlen Gefühlen vertilgt das Sündige und Schmutzige aus den Herzen. Die Liebe reinigt die Herzen, nur ein reines, liebendes Herz kann dichten. Ausgesprochen ist das in dem folgenden Sonett von Vita Nuova:

Ne li occhi porta la mia donna Amore,
per che si fa gentil ciò ch'ella mira;
ov'ella passa, ogn' om ver lei si gira,
e cui saluta fa tremar lo core,
sì che, bassando il viso, tutto smore,
e d' ogni suo difetto allor sospira:
fugge dinanzi a lei superbia ed ira.
Aiutatemi, donne, farle onore.
Ogne dolcezza, ogne pensero umile
nasce nel core a chi parlar la sente,
ond' è laudato chi prima la vide.
Quel ch'ella par quando un poco sorride,
non si pò dicer nè tenere a mente,
sì è novo miracolo e gentile. (p. 25, cap. XXI.)

Dies kehrt wieder und wieder, es ist der Sinn der Strophenfolge von Vita Nuova, ob der Dichter nun die veredelnde Wirkung an sich selbst sieht oder an anderen in Gegenwart der edlen Frau

oder ob er aus den mitleidsvollen Blicken, die ihn im Unglück trösten, schließt, daß auch jene Mitleidigen voll von edler Liebe sind (Sonetto p. 46). Läuterung und Rettung durch edle Liebe ist das Thema von Vita Nuova, sie schließt Dantes eigene Rettung ein: als er nach dem Tode Beatricens in Versuchung ist, jener *Donna Pietosa* zu folgen, ist es seine eigene Dichtung, die die Kämpfe in ihm zugunsten eines lauteren und edlen Gedenkens der Beatrice entscheidet (Sonetto p. 49). Es ist dies die Vorbereitung zur Wanderung ins Paradiso. —

In seinen Voraussetzungen ist somit das Schaffen aufgedeckt. Aufgeführt sei hier noch die Systematik, in die Dante diesen Vorgang einfügt (De Monarchia II, 2). Die schöpferische Konzeption aller Dinge und Wesen liegen in Gott. *Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est; deinde in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis eterne in fluitantem materiam explicatur* (p. 372). Die erste Stufe ist Gottes Gedanke, auf zweiter durchströmt dieser die Materie (*in celo tanquam in organo*). Die wirkenden Kräfte erheben die Materie durch eine Wesensform in die Seinsform. Die dritte Stufe schließlich ist *materia formata per artem*, durch die Kunst Gottes vollendete Schöpfung einschließlich des Menschen. ... *Deus eternus arte sua quae natura est* . . . heißt es an anderer Stelle (l. I, cap. III, 2. Dazu l. II, cap. II, 2—3).

Nicht nur das dichterische Schaffen, sondern jede menschliche Tätigkeit, jede Regung eines Wesens hat die gleiche Struktur, grundsätzlich und jedesmal. Jede Art von Lebensäußerung ist im Grunde *Arte*, weist irgendwie auf Gott zurück.[1]) Die menschliche Vernunft rückt diesen Bezug ins Licht des Bewußtseins. Gleich im selben Kapitel ist von der irdischen Gerechtigkeit die Rede: . . . *jus in rebus . . nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis* . . . (p. 372). So sind alle Funktionen und Regungen des Menschen strukturiert, so vor allem auch das Kunstschaffen: .. *ars in triplici gradu invenitur, in mente scilicet artificis, in organo et in materia formata per artem, sic et naturam in triplici gradu possumus intueri* (p. 372).

Aus dieser Parallelität der Lebensvorgänge in Gott und im Menschen ergeben sich verschiedene Schlußreihen, die zum Teil schon Gesagtes treffen, zum Teil zu ihrer Zeit weitergeführt werden.

[1]) Vgl. dazu schon Parad. I, 118—120.

sollen. Zunächst ist von hier wieder der metaphysische Dienst der Dichtung unterbaut, Dienst am Schaffenden und Dienst am Nehmenden. Zum anderen kann einiges weitere über das Verhältnis der Kunst zur Natur als der *ars Dei* und über beider Grenzen gesagt werden (s. u.). Schließlich gestattet jene Parallelität der Lebensvorgänge, Gott entgegen, einen Schluß auf die Bedeutung des scholastischen Realismus, der den Schlüssel zu dem eigentümlichen Wirklichkeitsbegriff bietet, der wiederum die Bedeutung von Dantes großem Gedicht wesentlich erhellt.

IV. Wenden wir uns, nachdem der Vorgang des Schaffens dargelegt ist, dem Geschaffenen zu, um es in Wesen, Aufgabe, Grenzen zu bestimmen. Die scholastische Bestimmung dessen, was schön sei, ist für das 13. Jahrhundert ziemlich einheitlich. Sie geht direkt auf Augustin zurück, es liegt jene berühmte Stelle aus den *Confessiones* zugrunde: „... *quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo? quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent*“ *et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia* (IV, 13). Die Verbindlichkeit dieses Satzes für das Mittelalter bezeugt Bonaventura. Er selbst nennt die Schönheit *aequalitas numerosa,* auch *in pluritate et aequalitate.*

Von Thomas stammen folgende Definitionen: *Sic enim hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem* (vgl. Augustins Definition).

Primo quidem integritas sive perfectio et debita proportio sive consonantia et iterum claritas.

Einen Beitrag liefert auch Albertus Magnus (*De pulchro et de bono*): *resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones.*

Die Genesis dieser Vorstellungen vom Altertum her, über Vitruv und seine christlichen Nachfolger soll hier nicht behandelt werden. Wesentlich ist, daß sie Dante und das Mittelalter auf das Naturschöne und das Kunstschöne gleicherweise anwenden. Damit treffen diese Formulierungen aber im Kern und im Grundsatz auf jede Lebensform zu. Hier äußert sich stark und unverfälscht

jenes Zusammenhangsgefühl allen Lebensvorgängen gegenüber, jenes Systembewußtsein, das es ermöglicht, in einer politischen Schrift treffende Definitionen des Schönen zu geben. Alles Leben steigt aus jenem inneren Kern hervor, den Dantes Philosophie zu erfassen strebt, aus dem Kern, in dem Form und Wesen, Gehalt und Wachstum, Sein und Sinn eines sind. Thomas hat sich über den Charakter des Kunstschönen präzis nicht geäußert[1]), doch läßt sich seine Stellung erschließen. Die Parallelität der Lebensvorgänge auf unser Problem anzuwenden, entspricht vollkommen den Grundsätzen seiner Philosophie. Dante interpretiert in seinem Sinne. Die Natur ist die Kunst Gottes, mit göttlichem Werkzeug zur Existenz geführt. Jede menschliche Tätigkeit (z. B. *jus in rebus*) ist irgendwie Abglanz dieser göttlichen Schöpfung. So bedingen auch bei Dante *claritas* und *consonantia* die Schönheit der geschaffenen Dinge. *Convivio* bringt Definitionen des Thomas von Aquino in einer Weise, die auf direkter Kenntnis und Anerkennung beruht. *Quella cosa dice l'uomo essere bella, cui le parti debitamente si rispondono, per che de la loro armonia resulta piacimento. Onde pare l' uomo essere bello, quando le sue membra debitamente si rispondono; e dicemo bello lo canto, quando le voci di quello, secondo debito de l' arte, sono intra sè rispondenti* (l. I, cap. V, 13. p. 155s.). *Debitamente si rispondono* — im Bilde eines ewigen Fragens und Antwortens, einer dauernden Wechselbeziehung erscheint dem Dichter die Gestalt der Harmonie. Unser „*entsprechen*" hat nichts mehr von dem sinnlichen und plastischen Gehalt dieses *rispondersi*, das im Wortstamm jenes alte, gute, unabstrakte „*antworten*" enthält, das hier im Grunde gemeint ist, in dem Sinne, wie „im Gesang die einzelnen Stimmen, gemäß dem Gebrauch der Kunst, wohl aufeinander *antworten*". An anderer Stelle heißt es: ... *e quando elli* (*il corpo*) *è bene ordinato e disposto*[2]), *allora è bello per tutto e per le parti; chè l'ordine debito de le nostre membra rende uno piacere non so di che armonia mirabile, e la buona disposizione, cioè la sanitade, getta sopra quelle uno colore dolce a riquardare ... la nobile natura lo suo corpo abbellisca, e faccia conto e accorto* .. (l. IV, cap. XXV, 12. p. 304). In diesem letzten Satz wird wieder der metaphysische Dienst der Dichtung offenkundig. Der ästhetische Charakter der *bel-*

[1]) Bis auf eine Stelle: ... *unde videmus 'quod aliqua imago dicitur esse pulchra si perfecte representat rem quamvis turpem* ...

[2]) Es sind dies Vitruvs wesentlichste Termini.

lezza wäre wesenlos, wenn nicht in ihm der moralische offenbar würde. Der ästhetische ist mit ihm in dem Sinne identisch, daß jede Gestaltung ihre Rechtfertigung erst von ihrem sittlichen Gehalt empfängt. Philosophie ohne Wertlehre verfehlt den letzten Sinn, ist Ungestalt. Die Metaphysik entscheidet. Die Kernstücke jeder wahren Philosophie, die sittlichen Satzungen der Weisheit, sind mit Notwendigkeit wohlgeordnet und im richtigen Verhältnis. Hatte doch schon Augustin definiert: *Virtus est ordo amoris.* „Die Wertlehre allein macht die Schönheit der Philosophie aus; wie die Schönheit des Leibes von den Gliedern herkommt, sofern sie harmonisch gebaut sind, so steigt die Schönheit der Weisheit, welche letztere der Philosophie erst Gestalt gibt, aus der Ordnung der sittlichen Satzungen, die jenes Wohlgefallen sichtlich auslösen . . ." Diese Stelle aus Convivio (l. III, cap. XV, 11. p. 239) bestätigt das Gesagte durchaus, bezeugt die unzerstörbare Dauer jener augustinischen Satzung, bestätigt weiterhin die zentrale Stellung des *Ordo* als des notwendigen Korrelats zur Fülle der göttlichen Kraft. Die Identifikation von *ordo* und *bellezza* ist vollkommen; beide unterscheiden sich lediglich dadurch, daß erstere dem Sprachgebrauch des Philosophen entstammt, letztere dem Erlebnis des Künstlers. Fügen wir noch jenen, im Schrifttum der Franziskaner so häufigen, oben zitierten Satz hinzu: *la nobile natura lo suo corpo abbelisca, e faccia conto e accorto* ... Er stellt abermals eine Illustrierung jener augustinischen Satzung dar, zugleich ist diese letztere Fassung tief in der Anschauung des neuen, schönen Stils begründet. Deutlich zeigt sich der metaphysische Ort, den Dichtung und Schönheit einnehmen im Bau: *riducere la gente in diritta via.* Ins Letzte erhöht wird dieser Dienst durch die absolute Vereinigung der *sapienza* und der *bellezza* im Geiste Gottes, als er die Welt schuf: *Ultimamente, in massima laude di sapienza, dico lei essere di tutto madre e prima di qualunque principio, dicendo che con lei Iddio comminciò lo mondo e spezialmente lo movimento del cielo, lo quale tutte le cose genera e dal quale ogni movimento è principato e mosso ... nel divino pensiero ... essa era quando lo mondo fece; onde sequita che ella lo facesse* . . . (Conv. III, cap. XV, 15. p. 240).

Sapienza ist Gottes Geist, *amore* dessen Kraft; wo diese wirkt, wird *bellezza*, denn *ordo* ist ihr Prinzip. Damit erschließt sich der metaphysische Charakter der *bellezza*, sie entstammt Gott. Sie verkörpert in der Erscheinungswelt den göttlichen Anteil. Thomas

hatte gesetzt: *Pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participiata.* Die Schönheit der Schöpfung ist die Ausstrahlung der Güte und Schönheit Gottes, die sich den Dingen mitteilt.

La divina bontà, che da sè sperne
ogni livore, ardendo in sè, sfavilla
sì che dispiega le bellezze etterne.

(Parad. VII, 64—66.)

Die schönsten Terzinen legt Dante dem heiligen Thomas selbst in den Mund:

Ciò che non more e ciò che può morire
non è se non splendor di quella idea
che partorisce, amando, il nostro sire:
chè quella viva luce che sì mea
dal suo lucente, che non si disuna
da lui nè da l' amor ch' a lor s' intrea,
per sua bontate il suo raggiare aduna,
quasi specchiato, in nove sussistenze,
etternalmente rimanendosi una. (Parad. XIII, 52—60.)

Höhere Schönheit ist dort, wo Annäherung an Gott in höherem Grade vollzogen ist. „Ohne Form kein Leben, ohne Leben keine Form. Das Ungestaltete ist zugleich das Tote. Je mehr etwas bestimmt und geformt ist, desto lebendiger ist es auch.“[1]) Nach wohlgeordnetem Plan senkt sich die Schönheit auf die höchsten Existenzen, aber auch auf die zufälligen Dinge, die bald vergehen, doch der kurzen Schönheit wert sein sollen. Im Mittelpunkt des Schönen kann nun das Antlitz selbst sichtbar werden, sei es das eines Menschen oder das Beatricens oder sonst eines höheren Wesens. In ihm stellt sich Gottes Güte sichtbarlich dar, es ist Abbild und Verkünder der unaussprechlichen Schönheit Gottes.

Ond' io a lei: „Ne' mirabili aspetti
vostri risplende non so che divino
che vi trasmuta da' primi concetti . . .

(Parad. III, 58—60.)

Das ist die höchste Verklärung, die mit der Schönheit getrieben werden kann. Wieder stoßen wir auf den vorbereitenden Anteil der franziskanischen Literatur. Bonaventura bezeugt von Fran-

[1]) Landsberg, a. a. O.

ziskus, . . . *contuebatur in pulchris pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prosequatur ubique dilectum* . . . Thomaso da Celano erzählt jene rührende Geschichte von den Blüten des Unkrauts, das Franziskus nicht habe umgraben lassen, damit auch die Blüten von der Schönheit des ewigen Vaters künden möchten. Die gleiche Verklärung kündet sich in Vita Nuova an, sie wird theoretisch im Rahmen einer Tugendlehre im Convivio (l. IV) begründet; es ist weiterhin die Linie der italienischen Kunst bis zu Raffael hin, wenn auch hier unter gewandeltem Aspekt: der Mensch und mit ihm die Natur ist würdig, Gegenstand der Kunst zu sein, weil er Ebenbild Gottes ist, dessen Geist in den Zügen des Antlitzes Fleisch geworden ist.

So folgt hier abermals, diesmal im umfassenden Rahmen der metaphysischen Zwecksetzung der Schönheit, die Aufgabe der Dichtung, die Dante zu erfüllen strebt: *Riducere la gente in diritta via.* Natur hat die Aufgabe, die Seelen zu fesseln, zu Gott hinzuweisen, die Kunst hat keine andere: *per aver la mente.* Beide sind Hinweis auf die höchste und letzte Vollkommenheit, die größte Seligkeit, die im Anblick Gottes besteht. Dichtung bereitet Stufen zur Verklärung und Vollendung, sie entfacht die *pensier santi* (Parad. XI, 78), jene Gedanken, die dem Antlitz der Heiligen den *dolce squardo* verleihen, jenen unausprechlichen Zug, der dem Betrachter eine Quelle von Hochsinn und Heiligkeit ist und der die Malerei des italienischen Rinascimento von jeher ausgezeichnet hat.

Ein Wort sei noch gestattet über das Verhältnis dieser so bestimmten Kunst zur Natur und über beider Grenzen. Die gleiche Struktur der Schöpfung Gottes und des kunstschaffenden Vorganges wurde hervorgehoben. Die Natur ist voller Göttlichkeit, die Kunst kann nichts besseres tun, als jener nachzugehen. Die Natur geht aus dem Geist Gottes hervor, die Kunst weist ihrem innersten Wesen nach auf Gott zurück.

„Filosofia“, mi disse, „a chi la 'ntende,
nota non pure in una sola parte,
come natura lo suo corso prende
da divino intelletto e da sua arte;
e se tu ben la tua Fisica note,
tu troverai, non dopo molte carte,
che l'arte vostra quella, quanto puote,
segue, come 'l maestro fa il discente:

sì che vostr' arte a Dio quasi è nepote.
Da queste due, se tu ti rechi a mente
lo Genesi dal principio, convene
prender sua vita ed avanzar la gente . . .

(Inf. XI, 97—108.)

Hierhin gehört auch jene Szene vor den steinernen Bildern, die die Wanderer am Eingang des Purgatorio finden.

Qual di pennel fu maestro o di stile
che ritraesse l' ombre e tratti ch'ivi
mirar farieno uno ingegno sottile?
Morti li morti e i vivi parean vivi:
non vide mei di me chi vide il vero,
quant' io calcai, fin che chinato givi.

(Purg. XII, 64—69.)

A Dio quasi è nepote — gleich dem Enkel, der dem Ahn mehr ähnelt als dem Vater, der jenen wiedergeboren werden läßt, übertrifft die von Gott inspirierte Kunst wohl auch die Natur. Sie weist unmittelbar auf Gott hin, der Kreislauf ist geschlossen. Im zehnten Gesang des Purgatorio werden jene Marmorbilder der Demut geschildert, die göttliche Kunst am Wege errichtet. Intensiver als selbst im Leben bricht hier die Wahrheit durch die Gebärde. Die Kunst lebt im höheren Sinne, offenkundiger als aus der Natur spricht hier Gottes Wille.

L'angel che venne in terra col decreto
de la molt'anni lacrimata pace,
ch' aperse il ciel del suo lungo divieto,
dinanzi a noi pareva sì verace
quivi intagliato in un atto soave,
che non sembiava imagine che tace.
Giurato si saria ch' el dicesse „Ave!“ . . .

(Purg. X, 34—40.)

Gerade dieser Gesang des Purgatorio enthält reichstes Material zum Thema, genannt sei noch jene berühmte Gesprächsszene zwischen dem Kaiser Trajan und der Witwe:

. . . esto visibile parlare
novello a noi perchè qui non si trova. (Purg. X, 95—96.)

Damit ist die strukturelle Gleichsetzung von Natur und Kunst vollzogen, so unterschiedlich auch beider Intensitäten sein mögen, deren eine stets die andere übertrifft. Damit sind aber auch beider

Grenzen bestimmt. Die Schöpfung Gottes findet die ihren. Die Materie setzt sie, wie in De Monarchia (II, 2) dargelegt wird. Das Böse ist nicht an sich; Gott duldet es, um das Gute neben ihm nur um so heller erstrahlen zu lassen. Es sind Eigenschaften materialer Natur, *vanitate e superbia*, die die Schönheit der Seele zerstören (Convivio III, 14, p. 240). Und für Gottes Schöpfung gilt:

Vero è che come forma non s'accorda
molte fiate a l'intenzion de l'arte,
perch'a risponder la materia è sorda;
così da questo corso si diparte
talor la creatura, c' ha podere
di piegar, così pinta, in altra parte . . .

(Parad. I, 127—132.)

Den gleichen Einschränkungen vom Material her unterliegt die Dichtung seitens der Sprache (Convivio III, 3). Für jede Art des Schaffens, göttlichen und menschlichen, aber gilt, was Dante selbst tief erlebte, was er denkend und prüfend zu fassen suchte, und was er dann, knapp, herb und wundervoll so formulierte:

Ma la natura la dà sempre scema
similemente operando a l' artista
c' ha l' abito de l'arte e man che trema.

(Parad. XIII, 76—78.)

La man che trema — noch in Michelangelos Sonetten findet diese Tragik des Schaffenden ihren ergreifenden Ausdruck. Und Dante selbst gibt zu, daß seine schönsten Terzinen nicht der Schönheit Beatricens, die Gott so nahe steht, zu folgen vermögen (Parad. XXX, 31—33). Die höchste Vollkommenheit des Geschaffenen erfaßt nur der Schöpfer selbst, ob nun Gott oder Mensch. Der Dichter allein kennt den letzten Sinn seines Werkes, wie er auch um seine Unvollkommenheiten weiß:

La bellezza ch' io vidi si trasmoda
non pur di là da noi, ma certo io credo
che solo il suo fator tutta la goda.

(Parad. XXX, 19—21.)

So weiß nur Gott allein um die höchste Schönheit seines edelsten Geschöpfes, Beatricens.

Das Material, das Kraus zum größeren Teile bereits zusammenstellte,[1] wenn auch unter anderen Gesichtspunkten, liegt hiermit

nicht vollständig, doch ausreichend vor. Ehe zur dritten, entscheidenden Frage geschritten wird, sei nochmals formuliert. Dantes Meinung über das Schaffen ist durch die Deutung der Belege aus Vita Nuova, Convivio und der Divina Commedia beantwortet und vor allem durch die Systematik, die der Dichter in De Monarchia gibt. Als Anlaß und Zweck, Anfang und Ziel steht über allem menschlichen Tun die eine metaphysische Satzung: *riducere la gente in diritta via.* Durch den Wust und die Hemmnis der Materie dringt die Liebe bis zum Dichter vor, Gottes Kraft und Sendbotin, die in den Menschen und Dingen das vorhandene Gute, den göttlichen Teil leuchten macht. Sie öffnet dem Dichter die Augen, damit er jene Teilschönheiten und Teilwahrheiten erblicke. Die Liebe füllt ihn mit heiliger Begeisterung, er schaut in der Teilgestalt die Vollgestalt des Schönen, das das göttlich Gute ist, durch alle Stufen der Irdischkeit hindurch bis hinauf zu Gott: *quando amor mi spira* nennt Dante eben dieses Erlebnis. Dies Erlebnis allein setzt ihn instand, jene metaphysische Sendung zu erfüllen. Er schaut die Heilsmöglichkeit für die in Sünde irrende Menschheit, er schaut in der veredelnden Wirkung der gestalteten Schönheit, in der Magie[1]) der bellezza, die Stufenleiter in die Seligkeit. Das ist *riducere la gente in diritta via* im Sinne Dantes.

V. Damit ist die dritte Frage angeschnitten. Sie sei hier vom gewonnenen Standpunkt aus neu gestellt. Was geschieht metaphysisch durch den Dichter der Divina Commedia? kann nur heißen: Von welchem Zentrum aus erhält jenes *riducere* seinen eigentlichen

[1]) Dieser von Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung der Menschheit geprägte Ausdruck wurde hier mit Absicht gewählt. Schiller bezeichnet damit genau den gleichen Vorgang, nur daß dieser losgelöst erscheint von jeglicher Metaphysik, daß *riducere* beschränkt wird auf den Bereich der *ratio humana,* auf die Verwirklichung weltbürgerlicher Vernunft, auf die Umformung des Naturstaates in einen sittlichen. Durch die Schönheit wandert man zur Freiheit; um das politische Problem zu lösen, muß man den Weg durch das ästhetische nehmen. Beide, Dante sowohl wie Schiller, sind im Kern ihrer sittlichen Anschauung von der Ästhetik aus zu fassen. Beiden ist die ästhetische Ordnung eine zentrale Kraft, beide stellen sie das gleiche Problem, das Leben des Menschen aus der Gesetzlichkeit dieser ästhetischen Ordnung her zu gestalten. Jeder tut es mit dem seinem Jahrhundert gegebenem Ausmaß: Dante schreibt das Paradiso, Schiller stiftet mit Kant und den Aufklärern den Staat innerhalb der Vernunft. Er wendet die Transzendenz Gottes in die Irdischkeit um, und sein Zeitalter nennt sie Humanität.

Sinn? Was bedeutet es im Grunde, was ist im Sinne Dantes und im Sinne des Mittelalters der Charakter der Divina Commedia? Die dritte Frage sei zunächst so fixiert: Worin besteht, gemessen an seinen anderen Werken, für Dante der höhere Charakter der Commedia? Die Frage ist erst zum Teil beantwortet. *Ordine debita*, Ordnung und Maß, ist vorhanden, *bellezza*, Glanz Gottes, kann es krönen. Doch führt dies noch nicht in die letzte Gültigkeit der Commedia hinein, denn es gilt im gleichen Maße von Vita Nuova. Der Kern liegt tiefer. Seine nähere Bestimmung bedarf weiteren Ausholens.

Bellezza gestaltet das Ewige, grundsätzlich und jedesmal. *Bellezza* im höchsten Sinne gestaltet Gott. Er ist geprägt in jede Form, wirkend in allem Tun, er weist so oder so auf sich zurück. Dieser Kreislauf des Göttlichen über die Gestaltungen bis zum Menschen hin und zurück zu Gott ist in der Commedia sehr häufig gestaltet worden, vor allem im Beispiel des Spiegels, dem die Gebilde des Kosmos verglichen werden, da sie den Glanz des Göttlichen zu seinem Ausgangspunkt zurückwerfen.[1] Diesem Vorgang gleichen im Grunde alle menschlichen Tätigkeiten, sie sammeln sich in diesem einzig werterfüllten Tun: Lösung von der Materie und Aufstieg Gott entgegen, *trasumanar*, *riducere la gente in diritta via*. Die Strebungen der Wesen laufen parallel, Gott entgegen. Menschliche Moral läuft über in die Linie göttlicher Güte und Weisheit, menschliche Gestaltung ist Zeugung Gottes, oft vielfach gebrochen. *Bellezza* mündet ein in *sapienza*. Hier spricht ein lückenloses Zusammenhangsgefühl; ein Systembewußtsein, das gar nicht duldet, daß auch nur ein menschliches Lebensgebiet oder ein Naturvorgang herausgelöst werde zu isolierter Betrachtung und zu isolierter Gesetzlichkeit. Analyse wirkt gottentfremdend. Was es auch sei, das vorgeht, es ist immer wieder eines und das gleiche, in anderer Gestalt, auf anderer Stufe, doch in gleicher Richtung. Nicht ein Bereich kann konsequenterweise aus der geschlossenen Ordnung des Seins heraustreten. Jetzt wird begreiflich, daß Dante ästhetische Grundsätze in einer politischen Schrift aufstellen kann, ohne vom Thema abzuweichen, daß er im Convivio zwar seine Kanzonen kommentiert, aber doch jenen allumfassenden Rahmen einer mittel-

---

[1] So Purg. XV, 73—75; Parad. XIII, 59 s., XXIX, 136 ss.

alterlichen Enzyklopädie ausfüllen kann. Es führt ein jeder Weg ins Zentrum.

Von dieser Haltung aus erschließt sich uns der höhere Charakter der Divina Commedia. Es gibt eine Stufenfolge der Gestalten, der Einkleidungen, eine Stufenfolge der Offenbarungen. Die höhere Stufe bietet das Göttliche klarer, die Wahrheit reiner, das Geheimnis offenbarer. Ausgesprochen ist dies des öfteren, einzigartig schön gestaltet in jener Szene des Purgatorio, wo die Büßenden, diese aus Furcht und Hoffnung zusammengetriebenen Seelen, des Abends zu gemeinsamem Gebet im Tale vereint sind und sich ihnen, als die Schlange der Erbsünde sie bedroht, die Göttlichkeit der Gnade, mit stärkerer Intensität als auf Erden, offenbart, sichtbar in der Erscheinung der zwei wachenden Engel.

Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,
chè 'l velo è ora ben tanto sottile,
certo che'l trapassar dentro è leggiero.

(Purg. VIII, 19—21.)

Purgatorio und Paradiso bilden einen einzigen Aufstieg diesen Stufenbau hinan. Es sind dies die gleichen Stufen, die von der in ihrer Wirklichkeit fragwürdigen Ebene der Menschen hinaufführen zu der höheren Wirklichkeit der reinen Wesensformen. In Verfolg von unten nach oben findet sich hier die Ebene der geschichtlichen Existenz des Menschen, die sich mit der der natürlichen Vorgänge deckt; über ihr liegen die höheren Ebenen, sie sind der metaphysische Ort der göttlichen Gedanken, der reinen Intelligenzen. Im Charakter der Stufe als einer höheren Wirklichkeit entsprechen diesen gestaltete Wahrheiten, die Gottes Geist in stärkerer Potenz enthalten, so Symbol und Allegorie, Vision und Zahlengeheimnis. Es sind dies Wahrheiten, die, obgleich auf der geschichtlichen Ebene basierend, der Materie im höheren Grade entzogen sind als Gebilde nur irdischer Natur. Wiederum entsprechend im Werte der Stufe, hineinragend in die höhere Wirklichkeit, finden sich jene obengezeichneten Charaktere der bellezza, der ästhetische, der moralische, der metaphysische Gehalt alles Geschaffenen. Durchaus die gleiche Stellung kommt schließlich den so oft genannten, häufig verkannten vier Bedeutungen zu, den *quatro sensi*, die sich in jedem Wort, jedem Satz, jedem Gebilde des menschlichen Geistes und der Natur verbergen. Sie sind der

konzentrierteste Ausdruck der Überzeugung, daß auf der historischen Ebene nichts sei und nichts vorgehe, was nicht Gottes Intentionen in sich trüge oder was sich nicht in die göttliche Nähe wagen dürfe. Die *quatro sensi* sind Formulierungen des Göttlichen, sie sind für den erkennenden Menschen Stufen zur Wahrheit, die Himmelsleiter, sie sind der Arm des Menschen, mit dem er ausholt, um die Unendlichkeit zu fassen. Es macht sich nötig, sie einander zuzuordnen und sie als Fragestellung auf den Gegenstand unserer dritten, entscheidenden Frage anzuwenden.

Dante hat die vier Bedeutungen, gegeben innerhalb eines literarischen Faktums, genau definiert; es ist ein Versuch, von der Basis des Wortlautes aus die Wahrheit ihres Mantels zu entkleiden (Conv. II, 1; ep. XIII, 7). Der erste *senso* ist der Wortsinn (*senso litterale*), er hält sich streng innerhalb des Wortlautes. Sehr häufig ist er erdichtet, enthält eine Fabel, streng genommen eine Unwahrheit (*parole fittizie, favole de li poeti, menzogna*). Dante nennt ihn auch *sensus historialis*, um seine Gültigkeit auf der Ebene der geschichtlichen Wirklichkeit zu bezeichnen. Er ist die Kategorie des natürlichen, irdischen Geschehens, er enthält Wahrheit, Irrtum, Lüge. Er birgt in sich die ganze Mannigfaltigkeit menschlichen Geschickes. Er ist die irdische Schaubühne. Über ihm erheben sich die drei höheren Bedeutungen, die sich prinzipiell von ihm unterscheiden, wie sich die höheren Intelligenzen prinzipiell vom Menschen unterscheiden. Es sind die *sensi mistici* (*sensūs allegorici*), einer den anderen überwölbend, drei Kategorien der höheren Wirklichkeit (*Senso allegorico, senso morale, senso anagogico*). Nach der Erkenntnis der ersten Bedeutung — das ist Grundvoraussetzung — öffnet sich die Fülle der höheren Bedeutungen, die wahr und wirklich sind. *Poi che la litterale sentenza è sufficientemente dimostrata, è da procedere a la esposizione allegorica e vera* (Conv. II, cap. XII, 1. p. 191.) Die drei *sensi mistici* enthalten den höheren und schließlich den höchsten Sinn. Er besitzt Wirklichkeitscharakter oberster Potenz. Im Brief an Can Grande von Verona (ep. XIII, cap. 7) ist am Auszug der Kinder Israel aus Ägypten ein genaues Beispiel durchgeführt. Das gegenseitige fortschreitende Verhältnis ist präzis definiert: der *senso litterale* allein ist die Basis der Erkenntnis. Diese Rolle kommt selbst den Fabelgeschichten der Dichter und den Unwahrheiten zu: . . . *quello che si nasconde sotto' l manto di queste*

favole, ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna ... (p. 171). Oder man nehme jene Terzine, die Dante schreibt, als ihm der fürchterliche Sinn der Toresinschrift vor dem Inferno klargeworden war, die als höchste Bedeutung ihres Wortlautes das ewige und unentrinnbare Walten der göttlichen Gerechtigkeit meint. Ähnlich heißt es Inferno IX, 61—63:

O voi ch'avete li' ntelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto il velame de li versi strani.

Zweierlei ist hieran wichtig. Einmal wird bezeugt, daß diese *bella menzogna* im Grunde die einzige Gestalt ist, unter der das Böse prinzipiell möglich ist in der Welt, als Folie des Guten und als sein Diener. Gottes Allmacht wendet auch das Schlechte nach dem Guten. Vom Bösen bleibt nur, was Goethe im Faust dem Teufel zugesteht, ein „armer Teufel", der willig oder unwillig Gottes Zwecken dienen muß:

Ich bin ein Teil von jener Kraft,
die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

So trägt auch die Unwahrheit nicht mit Unrecht die Bezeichnung einer „schönen" Lüge, ihr kommt moralischer Charakter zu. Zum zweiten aber: Es ist nicht der historische Sachverhalt des *senso litterale*, der den Akzent einer Wirklichkeit verdiente, er steht nicht im Mittelpunkte dieses Denkens. Die Transzendenz des mittelalterlichen Verhaltens ist nirgends offenkundiger als hier. Von hier aus wird erst verständlich, wie sich jene Anekdote bilden mußte, die eine Kirchenversammlung den Gedanken fassen läßt, sich von Dante Himmel und Hölle schildern zu lassen. Und nichts ist bezeichnender als die Geschichte, die Boccaccio aus Verona berichtet: ... *che passando egli davanti a una porta dove piu donne sedevano, una di quelle pianamente, non pero tanto che bene da lui e da chi con lui era non fosse udita, disse all'altre donne: Vedete colui che vá nell'inferno e torna quando gli piace, e quassù reca novelle di coloro che laggiù sono? .... le quali parole udendo egli dir drieto à sè, e conoscendo che da pura crendenza delle donne veniano, piacendogli* .....[1]) *Pura Credenza* ist die mittelalterliche Haltung, sie kennzeichnet, worauf es allein ihm ankommt. Es ist nicht schwer, auf Grund

[1]) ed. Pandora (Insel) p. 35.

dieses Verhaltens den Satz auszusprechen, daß Dante in der Tat in Hölle und Fegefeuer gewesen sei und daß ihm göttliche Gnade sogar den Himmel gezeigt habe. Anekdoten fassen den Sinn eines Sachverhaltes schärfer, als er sich in der historischen Wirklichkeit ausspricht. Nicht, ob das Geschehnis wirklich geschah, ist entscheidend, sondern ob es potentiell vorhanden ist, ob es über das Wesen von Person und Sache Aufschluß gibt. Letzteres muß rücksichtlich jener beiden Anekdoten unbedingt bejaht werden. Gegenstand der Erkenntnis ist also lediglich der Wirklichkeitscharakter der höheren, auch in den *parole fittizie* enthaltenen Wahrheiten. So machen die *quatro sensi* ihrerseits verständlich, warum historischer Sinn und experimentelle Naturforschung nicht zentral gelagert sein konnten. Nicht „wie es wirklich gewesen ist", historisch oder biologisch verstanden, bot sich dem suchenden Auge dar, sondern der Sinn des Gewesenen, sofern er ewig ist. Diltheys „natürliches System" ist entgegengesetzt orientiert. Jene Transzendenz der Wirklichkeit aber erreicht Goethe wieder:

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.

Gleichnis — dies ist durchaus die präzise Wiedergabe des Vorganges. Man erinnere sich des Spiegels. *Significatur* (ep. XIII, 7, p. 438), ein Zeichen ist gesetzt, heißt das gleiche, heißt „es bedeutet" in dem Sinne, daß hinter einem Begriff, der nur Hilfsmittel der Verständigung, nur Spiegel ist, eine Realität steht, die allein unseres Denkens und unserer Sehnsucht wert ist, die nur angedeutet werden kann, da sie unaussprechlich ist.

Mit dieser Fixierung des Wirklichkeitsbegriffes sind die Grundsätze des scholastischen Realismus ausgesprochen. Wenn Dante im Convivio die zehn Sphären des Himmels den menschlichen Wissenschaften vergleicht, wenn er im Paradiso entsprechend die Ordnung der Seligen in den Planetensphären vornimmt, so ist das nicht in des Wortes heutiger Bedeutung sinnbildlich gemeint, sondern Dante schildert Objektivitäten. Es sind vollkommene „Antworten", auf denen er beider Ordnungen aufbaut, sie entsprechen sich, für beide trifft *rispondersi* zu, was „entsprechen" und zugleich, im Wortstamm, „antworten" heißt. Die erlesene Schar der Heiligen, denen Dante im Paradiso in bestimmter Ordnung begegnet, steht, gemessen an modernen Vorstellungen einer symbolischen Anord-

nung, mit Grund an der Stelle, die Dante ihr zuweist, doch stehen jene Heiligen auch tatsächlich und wirklich dort. Von hier erschließt sich der Charakter des Symbols: Symbole setzen eine Transzendenz voraus, doch gehen sie sofort über ihre Sphäre hinaus und sind mit einem Schlage Wirklichkeit. Der gleiche Vorgang zeigt sich in der Geschichte des Altarsakramentes. Dieses rückt mit Notwendigkeit vom einfachen Symbol zum objektiven Charakter auf. Das Sakrament bezeichnet die Gnade nicht nur, es bewirkt sie, es ist Gnade. Um nach dem Ewigen greifen zu können, muß der Mensch seinen Symbolen wirkende Existenz zusprechen. Die Seelengeschichte eines Menschen, in einer Dichtung (*parole fittizie*) zur Läuterung und zur Schau Gottes geführt, stellt nicht nur das menschliche Leben dar, sondern ist es im realsten Sinne. Dante gibt im Sinne des Mittelalters Tatsächlichkeiten des menschlichen Lebens: Fall, Aufstieg, Läuterung, Seligkeit. Die obige Interpretation jener Anekdoten erweist sich auch hier als richtig.

Damit formuliert sich die Antwort auf die entscheidende Frage von selbst. Die Divina Commedia rückt in den Sakramentcharakter ein. Im Grunde ist sie eine Kulthandlung, sie macht wie diese das Ewige in Gestaltungen sichtbar und seine erlösenden Kräfte frei:

Lí si vedrà ciò che tenem per fede ... (Parad. II, 43).

Über die Voraussetzungen hinaus, die die Philosophie des neuen, schönen Stils als die *conditio sine qua non* gibt, ist jede Terzine der Commedia im Grunde Gebet, ein Teil der Darstellung Gottes, freilich einer Darstellung, die auch allen Einschränkungen einer Gestaltung unterworfen ist. Die Divina Commedia steht auf Grund seiner Philosophie an der gleichen Stelle im Bewußtsein Dantes, an der Messe und Absolution im Bewußtsein der christlichen Menschheit stehen. Die Gespräche Dantes mit den Seligen, gipfelnd in dem *Credo*, das er vor Johannes ablegt, und der Aufstieg ins Empyräum sind eine einzige, geschlossene Absolution, deren *bellezza* die ihr innewohnenden metaphysischen Kräfte entfaltet. Und dies ist der entscheidende Abstand der Divina Commedia von den übrigen Werken Dantes und denen seiner Zeitgenossen. Dante folgte seinen Intentionen und wählte ein Format des Ganzen, dem sich in tatsächlichem Umfang wiederum nur Opferhandlung und Absolution ver-

gleichen können, die, wie sein Gedicht, das menschliche Leben in seiner Stellung zu Gott offenbarend und rätselhaft formen. Dante wußte genau, was er tat, als er die Terzine wählte, jene ewige Aneinanderreihung und unlösliche Verknüpfung dreier Verse, eine Verabsolutierung der heiligen Zahl. Das Reimgefüge jeder ersten Terzine setzt einen Reim voraus, steht mit einem Fuß im Unendlichen, gleicherweise wie jede Endterzine, deren beide letzten Verse ausbleiben, mit diesen wieder im Unendlichen untertaucht. Jeder Gesang seines Gedichtes ist vom Unsichtbaren der Teil, der sichtbar geworden ist, seinem Anfang und seinem Ende haften die Spuren des Unaussprechlichen an. Nichts ist bezeichnender als die Nachricht, Dante habe sein Gedicht zuerst in lateinischen Hexametern begonnen. Sei daran soviel wahr, als man gelten lassen will, richtig ist, daß Dante dann mit tiefem Instinkt zur Terzine griff. Die Terzine stellt die Trinität nicht nur dar, sie ist Trinität; drei Verse wie die drei Personen Gottes, in einem Reime die heilige Dreifaltigkeit. Die Divina Commedia ist in der Tat soviel, als sie bedeutet, in ihrem gesamten Umfang und in jeder Einzelheit. Ob Terzine oder Vision des Wagens, ob Zahlenmystik oder Planetensphäre, es ist Wirklichkeit im mittelalterlichen Sinne, Wirklichkeit verschiedener Potenz, Wirklichkeit, weil es Wahrheit ist. *Bellezza* verkörpert diese, sie ist Ordnung in Potenz, damit geschieht Realität, und Teilnahme am Göttlichen für Dichter und Leser ist erwirkt. Die Absolution für beide beginnt, die metaphysischen Kräfte der *bellezza* enthalten den Gnadenakt, wie Wein und Brot ihn enthalten. *Riducere la gente in diritta via* vollzieht sich.

Noch eine Steigerung der Fragestellung, zugleich noch eine Fundierung dieser Interpretation sei gestattet. Dante hat kein Verdienst um den Reichtum seines Materials; die katholischen Glaubensinhalte, die Zeitereignisse, die Problematik des Kulturmenschen sind nicht sein Werk. Die Gestaltprinzipien dieses Materials, die uns in der Divina Commedia aufs höchste entwickelt begegnen, sind gleichfalls nicht Dantes Werk. Sie stecken analog in den Bauten und in den Gedankensystemen der Zeit, die allumfassend sind wie die Divina Commedia. Giottos Zyklen offenbaren dieselbe Universalität der Seele. Auch hier schafft Dante nichts Neues. Schließlich die Form: *Amore* wirkt sie, die Terzine ist in gewissem Sinne geoffenbart. Material also ist in Fülle da, Gestalt

bereitet sich überall in der Zeit vor, Form vollendet sie als das Transzendente, von außen Kommende. Was tut nun Dante in Wirklichkeit? Welches ist sein Anteil noch an der Divina Commedia? Die Parallele des Altarsakramentes legt auch dies klar. Brot und Wein, Leib und Blut Gottes sind da, ebenso die Gestalt eines Kultes und das transzendente Element, die Gnade Gottes — und doch geschieht Absolution nicht anders als durch die ewig neue Tat des Priesters, der kommen muß, das Brot zu brechen, damit Gnade wirklich sei. Dante ist der Priester, sein Werk ist der Vollzug der Divina Commedia, ihre Tatsächlichkeit, aber auch nur diese. Alles andere verdankt er nicht sich und will es nicht sich verdanken; er ist in der Tat nur Ausführender, wie auch der Priester nur ein Diener Gottes, ein Ministrant ist. Das ist Dantes Aufgabe im Rahmen seiner Zeit. Dieselbe Aufgabe erkennt er zugleich prinzipiell der Dichtung zu. So ist der *senso anagogico*, die letzte Bedeutung der Divina Commedia: *riducere la gente in diritta via.*

Eine genauere Bestimmung ist diese Interpretation no h Vergil und Beatricen schuldig. Wer sind sie innerhalb dieses, das Menschenleben umfassenden Ablaufes? Vergil ist der Inbegriff dessen, was Dante von sich aus durch seine Philosophie des neuen schönen Stiles erarbeiten konnte. Vergil ist der Repräsentant jener *bellezza*, die zunächst nur innerhalb der menschlichen Sphäre und mit menschlichen Kräften wirkt. Ihr verdankt Dante als Dichter seinen Beginn:

Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore;
tu se' solo colui da cu' io tolsi
lo bello stilo che m'ha fatto onore. (Inf. I, 85—87).

Vergil verkörpert das Können und den Gehalt der Antike, das heißt für Dante und das Mittelalter alles das, was der Mensch innerhalb der *vis humana* leisten konnte: alle jene Gestaltungen der *ratio* zu schaffen bis zu der Einsicht in die Notwendigkeit einer religiösen Bindung. Können, Wissen und Leben der Antike ordnet sich für das Mittelalter in die gleiche Struktur, die sein eigenes Dasein aufweist. Auch die Gestalt der Antike ist *bellezza*, die von sich aus mit ihrer Ordnung alles andere bestimmt. Vergil umfaßt das menschliche Leben in seinen höchsten Qualitäten, das an bestimmten Punkten dennoch der Gnade Gottes bedarf, jener himmlischen *bellezza*, die Beatrice verkörpert. Vergil und der Antike

blieb die christliche Wahrheit verschlossen, er kann Dante nur bis zu der Einsicht in jene Transzendenz geleiten, vor dem Erlebnis des Göttlichen muß er ihn verlassen. Daß aber Vergil im verhängnisvollsten Moment (Inf. I) als Retter erscheint, ist Beatricens Werk. Vergil ist nur ihr Diener, ihr Spiegel. Er weist auf sie hin, wie jede irdische Gestalt von der Existenz Gottes zeugt. Und allein Beatrice, Gnade und bellezza in letzter, notwendiger Einheit, kann sich Dantes im Paradiso annehmen. Die Szene kennzeichnet den Punkt, an dem menschliches Tun von Gottes Gnade aufgenommen wird. Diese bekannte Deutung Vergils und Beatricens fügt sich mit Notwendigkeit und lückenlos in die ästhetische Struktur des Gedichtes. Beatrice ist die letzte Bedeutung (*senso anagogico*) Vergils. Diese vielleicht zugespitzte Formulierung trifft gleichwohl den Kern.

Im Hintergrund dieser Erörterung steht noch eine Frage, die jetzt akut wird. Dante sieht eine Möglichkeit des Heils, er glaubt der Menschheit den rechten Weg zum Himmel weisen zu können, einen Weg, den sonst nur der Priester bereitet. Daß Dante sich dem Priester weitgehend verwandt gefühlt haben muß, wurde oben gezeigt. Die Frage ist, welche Konsequenzen diese Tatsache für Dantes Rechtgläubigkeit hat. Ohne daß hier auf diese Frage weiter eingegangen werden kann, scheint zweierlei festzustehen. Einmal: Der wahre Dichter nimmt in intensivster Form Anteil am göttlichen Geschehen. Er empfängt unmittelbar aus Gottes Hand, der Priester über viele Hände her aus der von Gottes Sohn. Prinzipiell bedeutet das keinen Unterschied des Wertes, doch steht der Weg Dantes zur Seligkeit einem jeden offen, der gleich Dante oder mit Dante die wirkenden Kräfte der *bellezza* auszulösen versteht oder sich ihnen ganz hingibt. Die Funktion des Priesters als die des einzigen Vollzuges tritt zurück, Gnade schafft nicht mehr er allein. Diese Konsequenz muß in Verfolg des Gesagten gezogen werden. Dante hat die Existenz der reinen christlichen Lehre als vom Papsttum, dem Repräsentanten des Priestertums, unabhängig erklärt. Beatrice, die reine Lehre, wird dem Papsttum gegenübergestellt und zählt seine Sünden auf. Dante sprengt die Identifikation des Papsttums mit der Kirche, er setzt es in ein Verhältnis zu ihr wie die Deichsel zum Wagen.[1]) Dante sprengt damit zu-

[1]) Von ganz anderer Seite nähert sich diese Interpretation Gedanken, die Wegele schon 1879 ausgesprochen hat.

gleich die Einzigartigkeit der priesterlichen Funktion. Er tut es mit der gleichen Argumentation, mit der er in *De Monarchia* die Selbständigkeit des Kaisertums begründet. Was für das Verhältnis des Papstes zum Kaiser gilt, trifft in gewissem Sinne zu auf das Verhältnis des Priesters zum Einzelmenschen, vor allem zu einem, der so von Gott begnadet ist wie ein wahrer Dichter. Er ist sich selbst der Priester und kann es denen sein, die hinter ihm stehen und sich von ihm die rechte Straße weisen lassen wollen. *Immediate ad principem Universi qui Deus est* gilt für ihn wie für den Kaiser.

Zum anderen aber ist soviel sicher: die Spannung dieses Problems ist nicht die reformatorische: hie Katholizismus, hie Protestantismus. Diese Alternative kennt das vierzehnte Jahrhundert nicht. Was Dante anfacht, ist nur eine Bewegung innerhalb der damaligen Christenheit, wenn auch eine Bewegung mit peripherischen Tendenzen. Es ist ein Streit um die Deutung des Wortes. Es ist weiterhin das gleiche Problem, in dessen Beantwortung Dante entscheidend von Thomas abweicht. Doch ist Dantes Philosophie in ihrer universalen Gestalt einer Ordnungslehre kein Protest gegen Dogma und kanonischen Gehalt, sondern ein Dichter erschaut für sich und für die seinesgleichen neue Heilsmöglichkeiten innerhalb einer Lehre, die nach vorhergegangener, folgerichtiger Ausgestaltung erst von den Generationen kurz vor Dante und noch nach ihm die abschließenden Verfestigungen erfuhr. Erst diese Verfestigungen waren derart, daß sie diese Lehre der Kritik des Nominalismus in verstärkter und in für die Folgezeit entscheidender Weise aussetzten, was auf dem Wege über die doppelte Wahrheit schließlich zu der historischen Situation führte, die aus einer Häresie eine neue, zweite Kirche erzwang und damit die mittelalterliche Ordnung auch äußerlich zerstörte.

LITERATURBERICHT.

RENAISSANCE IN ITALIEN.[1])

Das Bild, das Jacob Burckhardt und Georg Voigt vor über 60 Jahren von Renaissance und Humanismus entwarfen, bietet noch heute für unsere Forschung die sichere große Straße, seitwärts deren man zwar interessante Expeditionen in unbekanntes Land unternahm, doch ohne daß diese bis heute schon einen andern fertigen Weg zu einer Gesamtansicht der geistigen Welt des italienischen Trecento, Quattrocento und Cinquecento erschlossen hätten. Es ist bezeichnend für diesen Stand der Forschung, daß Burckhardts Meisterwerk noch immer in kurzen Abständen mit neuen Auflagen auf dem Büchermarkt erscheint, und daß neuerdings auch die Wiederherstellung seines Urtextes, die Walter Goetz (unter Beseitigung der zahlreichen Veränderungen und Zusätze Geigers in den früheren Ausgaben) von der 13. Auflage an unternahm, in der wissenschaftlichen Kritik durchweg zustimmend begrüßt wurde.[2]) Ebensowenig hat das historiographische Interesse für die Entstehung von Burckhardts Renss. = Auffassung sich vermindert. Schon früh (seit Goetz' Aufsatz über „M.A. und Renss." 1907) richtete sich, wie bekannt, der Blick der Forschung in dieser Hinsicht auf den Anteil von Werken der Dichtung, zumal von Heinses „Ardinghello" (1787), an der Entstehung des Begriffs der „Renss. in Italien" als einer einheitlichen Kulturepoche, die von einem seelisch und geistig eigentümlichen Menschentypus getragen und verkörpert wird. In den letzten Jahren ist nun durch eine eingehende Untersuchung

---

[1]) Der letzte Bericht (von Ph. Funk) erschien 1914. In dem seitdem verflossenen Jahrzehnt sind, trotz der Schwierigkeiten der Kriegsjahre, sowohl in Deutschland wie Italien so zahlreiche Arbeiten mit neuen Gesichtspunkten veröffentlicht worden, daß es angezeigt erscheint, für dieses Mal das Referat in den vorliegenden Überblick über die in der deutschen und italienischen Forschung hervorgetretenen Hauptprobleme und in einen (in kurzem Abstande folgenden) Bericht über die speziellere Literatur zu zerlegen. — Abkürzungen: Renss. = Renaissance, Hum. = Humanismus, hum. = humanistisch, M.A. = Mittelalter, m.a. = mittelalterlich.

[2]) Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renss. in Italien. 13. Aufl., Neudruck der Urausgabe, durchgesehen von Walter Goetz. Stuttgart 1922, Kröner. (XX u. 446 S.)

von Walther Rehm[1]) der Nachweis geliefert worden, daß die Quellen des Burckhardtschen Renss.bildes überhaupt in weitem Maße nicht bloß in der vorangehenden Historie und Kunstwissenschaft, sondern ebenso sehr in Ahnungen und Entdeckungen der deutschen Dichtung seit „Sturm und Drang" gesucht werden dürfen. Den „Willen zur Macht" und den „Willen zur Form" strebte diese (wie Rehm im einzelnen zeigt) schon um 1800 als seelische Grundzüge des „Menschen der Renss." zu erfassen. Hatten Stürmer und Dränger, gleich Heinse, den „ästhetischen Immoralismus" der Renss. bewundert, so empfand Goethes Klassizismus im allbeherrschenden „Willen zur Form" den eigentlichen Zauber der Epoche. Die Romantik zeigte sich dann wieder eindrucksfähiger für die durch wenig Moralbedenken eingeengte Überkraft der „Renss.-Menschen", nur daß diese Kraft jetzt mehr im dämonisch-unheimlichen Lichte verführerischen Sinnengenusses und hemmungsloser Machtgier erschien. Erst Tiecks Roman „Vittoria Accorombona" (1840) entwarf ein Bild der Renss., das beiden Merkmalen gerecht zu werden suchte. Und als wirklich vorhandene Wesenszüge des Renss.-Zeitalters gingen diese später, vom wachsenden Realismus des 19. Jahrhunderts noch weiter geklärt, auch in das moderne Renss.bild ein, als dieses seine dauernde Form empfing durch „Burckhardt den Geschichtschreiber, Nietzsche den Philosophen und C. F. Meyer den Dichter des Renaissancismus".

In der wissenschaftlichen Geschichtsforschung seit Burckhardt freilich — muß man sogleich hinzusetzen — verknüpften sich diese Grundanschauungen mit der geschichtsphilosophischen Auffassung der Renss. als der Entfaltung eines neuen „Individualismus" der ihrer selbst bewußt gewordenen Persönlichkeit und des Hum. als einer „Säkularisation" der Laienbildung, als der Befreiung von der Alleinherrschaft jenseitig-religiöser Interessen im geistigen Anschluß an eine „human" aufgefaßte Antike. Sind dies doch heute noch die Leitmotive, die dem schönen Büchlein Karl Brandis über die „Renss. in Florenz und Rom"[2]) zugrunde liegen, das unter allen kulturgeschichtlichen Darstellungen der Epoche nächst Burckhardt die weiteste Verbreitung gefunden hat und auch im letzten Jahrzehnt wieder mehrere neue Auflagen sah. Die besondere Rolle, die dem Hum. dabei zufiel, hat Brandi dann jüngst nochmals in einem Vortrag[3]) knapp

[1]) Walther Rehm, Das Werden des Renss.-Bildes in der deutschen Dichtung vom Rationalismus bis zum Realismus. München 1924; C. H. Beck. (192 S.)

[2]) Karl Brandi, Die Renss. in Florenz u. Rom. 5. Aufl. 1921, 6. Aufl. 1923. Leipzig, B. G. Teubner. (XIV u. 281 S.)

[3]) Karl Brandi, M.a. Weltanschauung, Hum. und nationale Bildung. Vortrag i. d. Versamml. der Freunde des Human. Gymnas. in Berlin am 23. Jan. 1925. Berlin 1925, Weidmann. (29 S.) Ferner: Renss. u. Reformation. Wertungen und Umwertungen. In: Preuß. Jahrbb. 200, 1925, S. 120—135.

zusammengefaßt: Nicht daß der Hum. eine neue philosophische Spekulation der m.a.-scholastischen entgegensetzte, macht danach seine Bedeutung für die Geschichte der abendländischen Bildung aus, sondern die Verknüpfung aller Spekulation mit einem menschlich-persönlichen Verhältnis zur antiken und nationalen Dichtung und Geschichte, der Pädagogik mit dem „philosophischen Begriff des Verstehens“.

Bewußt auf Burckhardts Wege halten sich auch die interessanten Ausführungen Alfred v. Martins über das „Problem der Renss.-kultur“[1]), die (mit Berufung auf Eberhard Gothein, Friedr. v. Bezold und Walter Goetz) Burckhardts Resultate nochmals gegen die bekannten Angriffe Thodes, Carl Neumanns u. a. verteidigen und nur seine „allzu statische Auffassung“ in Zukunft „mehr historisiert“ wissen wollen. Unter den übrigen zahlreichen Überblicken und Definitionsversuchen ähnlicher Art aus dem letzten Jahrzehnt[2]) sei hier nur noch auf denjenigen von Paul Joachimsen besonders hingewiesen, in dem dieser im Anschluß an eine Auseinandersetzung mit Burdachs neuem Renss.begriff (auf den ich unten zu sprechen komme) kurz zu skizzieren sucht, wie man den Burckhardtschen Begriff des Renss.-Individualismus auch heute noch durch seine Zerlegung in mehrere Komponenten für das Verständnis der neueren Dante-, Petrarca- und Hum.-Forschungen fruchtbar machen kann. In einer Abhandlung „Vom M.A. zur Reformation“[3]) führt er aus: Der Individualismus der Renss., auch in Burckhardts Sinne, bedeute nicht so sehr eine plötzliche Vertiefung des Seelenlebens als das Bewußtwerden des Eigenrechts und Eigenwerts des Individuums im Widerspruch gegen ein bestehendes „organisches System“, wie es dasjenige des M.A. mit seiner alles beherrschenden „transzendenten Zwecksetzung“ war. Die „Renss.“ Italiens nun sei die absichtsvolle Befreiung der einzelnen Kultur- und Daseinssphären von der heteronomen Unterordnung unter die religiöse, kirchliche und politische *res publica christiana* des M.A. Diese Befreiung richtete sich aber in verschiedenen Wellen bald auf diese, bald auf jene Seite des Lebens. Ein „politischer Individualismus“, der den Einzelstaat rationalisierte und von der Idee der theokratischen Universal-

---

[1]) „Einleitung“ zu dem Buche: Alfred v. Martin, Coluccio Salutati und das hum. Lebensideal (= Beitr. z. Kulturgesch. des M.A. u. der Renss., herausg. v. W. Goetz, Bd. 23). Leipzig 1916, B. G. Teubner. (X u. 299 S.)

[2]) Z. B. Rudolf Wolkan, Über den Ursprung des Hum. In: Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien, 67. Jg. 1916, S. 241—268. — Werner Weisbach, Renss. als Stilbegriff. In: Hist. Zeitschr. 120, 1919, S. 250—280. — Fritz Strich, Renss. und Reformation. In: Deutsche Viertelj.-Schr. f. Liter.-Wiss. u. Geistesgesch., 1. Jg., 1923, S. 582—612.

[3]) Paul Joachimsen, Vom M.A. zur Reformation. In: Hist. Viertelj.-Schr. 20, 1921, S. 426—472.

monarchie ablöste, ist scharf zu scheiden von dem „ethischen Individualismus", der „aus der Reflexion auf das System der umgebenden Kulturwerte" entstand und durch die Orientierung der sittlichen Maßstäbe an einem Archimedischen Punkte außerhalb des transzendenten Heilssystems des M.A. erst die „moralische Persönlichkeit im modernen Sinne" schuf. Der geschichtlich entscheidende Träger des letzteren wurde der italienische Hum., der diesen Richtpunkt in der Antike fand, während die Ansätze zu einem „religiösen Individualismus", der dem Individuum über die sozialreformatorischen Forderungen der franziskanischen Bewegung hinaus einen persönlichen Heilsweg außerhalb der allgemeinen kirchlichen Heilsgemeinschaft eröffnet hätte, auf italienischem Boden nicht zur Reife kamen. In einem zweiten Aufsatze über den Humanismus Italiens [1]) werden von Joachimsen innerhalb des Hum. die einzelnen Entwicklungsstufen ähnlich scharf voneinander abgehoben, je nachdem das hum. „Grundproblem: die Ersetzung der Scholastik durch die Antike" mehr von der moralischen Seite (wie in Brunis „Stoizismus" und seinem Versuch, die ethische Übereinstimmung aller antiken Schulen im *Isagogicon moralis disciplinae* zu erweisen), oder von der ästhetischen (wie bei Poggio), oder endlich von der logischen her gelöst wird (wie in Vallas Versuch einer Neubegründung der Erkenntnisgewißheit auf eine aus Rethorik und Grammatik „induktiv gewonnene *certitudo principiorum*").

Bemerkenswert an diesen Ausführungen Joachimsens [2]) ist das Bestreben, zwar an Burckhardts Begriff des „Individualismus" festzuhalten, diesen aber nicht mehr bloß psychologisch zu verstehen. Burckhardt hatte in seiner Darstellung Staat, Kirche, Religion und Erkenntnis grundsätzlich nur soweit berücksichtigt, wie er in ihnen den „Menschentypus" der Renss. unmittelbar sich widerspiegeln sah. Dagegen richtet die neuere geistesgeschichtliche Einzelforschung — Joachimsen ist darin nur ein Vertreter vieler anderer — ihr Interesse vornehmlich auf die „Weltanschauung" der Renss., zieht ihre Schlüsse (wie Schmeidler, den Joachimsen zustimmend zitiert, es einmal als Aufgabe formuliert hat) weniger aus der Analyse des „Charakterologischen" („Psychologischen" könnte man auch sagen) als des „Ideenhaften" („Weltanschaulichen"). Von den beiden Polen der Geistesgeschichte: dem „psychologischen" und dem „ideengeschichtlichen", beginnt heute also der Schwerpunkt der Renss.forschung durchaus dem letzteren zuzufallen. Bezeichnend scheint mir das Beispiel Eberhard Gotheins: In seiner Jugend (1886) schrieb er seine schöne „Renss. in Süd-

[1]) Paul Joachimsen, Aus der Entwicklung des italienischen Hum. In: Hist. Zeitschr. 121, 1920, S. 189—233.

[2]) Dazu neuerdings noch: Paul Joachimsen, Renss., Hum. und Reformation. In „Zeitwende", Monatsschr., herausg. v. Tim Klein u. a., 1. Jg. München 1925, C. H. Beck (S. 402—425).

italien"[1]), die überall vom Menschen der Zeit ausgeht, und Burckhardt erkannte ihn dafür als Erben und Nachfolger seiner Renss.-Geschichtschreibung an; am Ende seines Lebens plante er eine große Darstellung der „,Weltanschauung' der Renss.", und das, was davon zustande kam (die Aufsätze über die „Weltanschauung der Renss.", 1904[2]), und über „Platos Staatslehre in der Renss.", 1912[3])), trägt in der Tat die Merkmale der neuen ideengeschichtlichen Fragestellung. Deren Anwendung bewirkt nun freilich, daß in den neueren Untersuchungen an die Stelle des einheitlichen Renss.menschen Burckhardts eine große Mannigfaltigkeit von Ideen-Strömungen getreten ist. Denn im Bereiche des Gedachten, Gewollten, Formulierten erzeugt der gleiche „Geist der Zeit" oft nebeneinander große Gegensätze, bald zwischen verschiedenen Gruppen und Strömungen, bald sogar innerhalb der Weltanschauung einer und derselben Persönlichkeit. Das Bild wird um so bunter, als gerade auf diesem Boden, der früher relativ brach lag, heute die meisten der überraschenden „Entdeckungen" neben der großen Hauptstraße gemacht werden, von denen eingangs die Rede war. Sobald aber das Schwergewicht der Betrachtung einmal auf diese Seite gelegt wird, darf man die Einheit der Epoche m. E. überhaupt nicht mehr in der Herrschaft eines einzigen, angeblich allein echten Grundtons suchen. Sie kann dann nur in der Zusammenordnung, der Strukturbeziehung der einzelnen Strömungen zueinander liegen. Freilich hat sich diese Einsicht noch viel zu wenig durchgesetzt. Fast jeder, der einen neuen Ideenkreis der Renss. entdeckte, glaubte sich schon im Besitz des Steins der Weisen. Wenn aber einmal eine Gesamtgeschichte der „Weltanschauung" der Renss. neben Burckhardts Schilderung des „Renss.menschen" treten soll, so wird eine solche grundsätzlich alle diese Strömungen gegeneinander abwägen müssen. Ich mache im folgenden den Versuch, einen Überblick über einige der wichtigeren derartigen Fragestellungen zu geben, mit Absicht, ohne über die einen zugunsten der anderen den Stab zu brechen. Gerade die letzten Jahre haben uns — im Zusammenhang mit der fortschreitenden Vertiefung unseres Bildes von der Weltanschauung des „Mittelalters" und der „Modernen Zeit" — viele neue Gesichtspunkte verschafft. Ihre Zusammenordnung und Vergleichung wird Aufgabe der späteren Forschung sein.

---

[1]) Dieser Hauptabschnitt der „Kulturentwicklung Süditaliens" (1886) jetzt in neuer Aufl. selbständig als: Eberhard Gothein, Die Renss. in Süditalien (= Gothein, Schriften zur Kulturgesch. der Renss., Reform. u. Gegenreform., 1. Bd.), herausg. v. E. Salin. München 1924, Duncker & Humblot. XXXI u. 268 S.

[2]) In Jahrb. des Freien Deutsch. Hochstifts. Frankfurt a. M. 1904.

[3]) In Sitz.-Ber. der Heidelberger Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1912.

Als diejenige Anschauung, die sich dieses rein ideengeschichtlichen Maßstabs am konsequentesten bediente, darf wohl die Darstellung gelten, die Ernst Troeltsch schon am Anfang unserer Berichtsperiode (1913) in einem viel genannten Aufsatz über „Renss. und Reformation“ (in Hist. Zeitschr. 110) gegeben hat. Troeltsch wies es darin als einseitig zurück, den „Geist der Renss.“ allein unter dem psychologischen Gesichtspunkt der Entfaltung des „Individualismus“ zu bestimmen. „Nicht im fessellosen Individualismus an sich“ — sagte er — dürfe man diesen suchen, sondern „in der Änderung der Interessenrichtung“ der Renss., durch die eine „Lösung vom Jenseits und von der Gnadenanstalt der Kirche“ heraufgeführt wurde. Diese Betrachtungsweise hatte zugleich eine Umgestaltung des herkömmlichen Urteils über das Verhältnis der Renss. zur Reformation zur Folge. Nicht als verbündete Gefährten, die beide dem gleichen Zeitgeist des gesteigerten Individualismus entstammen, stehen sie, nach Troeltschs Auffassung, nebeneinander, sondern gegeneinander als stärkste Antagonisten: die Reformation als Erneuerung des durch transzendente Ziele gebundenen Lebens, der kirchlich und religiös bestimmten Staats- und Kulturauffassung des M.A.; die Renss. als die Befreiung des autonomen Staates von jeder geistlichen Bevormundung, als Überwindung der Askese und des m.a. Dualismus durch eine, oft pantheistisch gefärbte, Philosophie der Immanenz des Göttlichen und Sittlichen in der diesseitigen Welt. In Reformation und Renss. kam so zum ersten Mal „der Urgegensatz des Doppelursprungs unserer europäischen Welt aus der prophetisch-christlichen Religionswelt und der antiken Geisteskultur“ zum vollen Ausdruck, — ein Gegensatz, der in der europäischen Geschichte beschlossen liegt und in ihrem Ablauf beide Mächte als zwei bleibende Grundtypen in mannigfachen Formen immer wiederkehren läßt. Tritt aber damit die Reformation auf die Seite des „Mittelalters“, so daß sie nicht mehr als Beginn der „neuzeitlichen“ Ideenwelt gelten darf — dies verneint ja Troeltsch bekanntlich konsequenterweise —, so wird die Hauptfrage, ob dann nicht die Renaissance in dieser ideengeschichtlichen Hinsicht der direkte Wegbereiter der „modernen“ Ideenwelt der Aufklärung gewesen ist? Die Antwort, die in Troeltschs Abhandlung ursprünglich vielleicht nicht klar genug zum Ausdruck kam, hat in einer späteren handschriftlichen Ergänzung, die ich in dem Neudruck des Aufsatzes im 4. Bande von Troeltschs Ges. Schr. veröffentlichen konnte[1]), eine scharfe und bemerkenswerte Formulierung gefunden: „Die Renss. ist unter den großen Übergangserscheinungen vom M.A. zur Neuzeit“, fügte Troeltsch hinzu, „von völlig eigener Größe und Schönheit, von kurzer Dauer und Blüte und von

[1]) Ernst Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (= Ges. Schr. 4. Band). Tübingen 1925, J. C. B. Mohr. (XXVIII und 872 S.)

sehr geringer eigener Konsistenz. ... Ein prinzipieller Zusammenschluß gegen die christliche Welt, ein politisch-soziologischer Trieb zu neuer Gesellschaftsgestaltung und philosophische Gedankentiefe haben ihr gefehlt. Alles das hat erst das Aufklärungszeitalter gebracht und dann in ganz anderer Weise als die wesentlich künstlerische Aristokratenkultur der Renss." (B.4, S. 831/2). Mit anderen Worten: Es ist der doppelte Gesichtspunkt, die Frage nach der selbstsicheren Folgerichtigkeit in Philosophie und Weltanschauung, und nach der praktischen Umgestaltung des politisch-sozialen Bereiches gemäß den Forderungen einer neuen Lebensanschauung, denen Troeltsch bei der Beurteilung der „universalhistorischen Stellung" der Renss. die entscheidende Rolle zuweist. Ich werde am Ende unseres Überblicks, wo von den neueren Theorien über die Fortwirkung der Renss. auf die moderne Welt im einzelnen die Rede ist, zu zeigen haben, daß in diesen beiden Gesichtspunkten in der Tat Hauptkriterien liegen, die von manchen der heutigen Forschungsrichtungen, wie mir scheint, zu wenig beachtet worden sind.

Den Anfang der Einzelbesprechung müssen diejenigen Forschungen bilden, die das Verhältnis der Renss. zu der vorangehenden Epoche, zum Mittelalter, beleuchten. Im Mittelpunkte aller Diskussionen stehen hier noch immer die Thesen Konrad Burdachs[1], die gerade jüngst durch neue Veröffentlichungen weiter vertieft worden sind. Burdach hat bekanntlich seit langem, im Anschluß an ähnliche Gedankengänge Henry Thodes, die religiöse Komponente im Renss.gedanken höher bewertet, als es bei denen zu geschehen pflegt, die den Blick zunächst auf das realistische und „rechenhafte" Quattrocento lenken. Die enthusiastischen Ideale religiöser und nationalpolitischer Wiedergeburt, die er während des Trecento bei Dante, Petrarca und vor allem bei Cola di Rienzo eng verbunden zu finden glaubte, erklärte er in dieser eigentümlichen Verflechtung für den dauernden Kern des „Renss.gedankens", der so auch in den folgenden Generationen lebendig geblieben sei. Nun ist zwar diese These in ihrer Ausdehnung auf die Gesamtheit der Renss., gleich Burdachs zweiter Behauptung, das weltlich-politische Element der Wiedergeburtsidee sei aus dem rein religiösen Wiedergeburtsglauben des hl. Franz und des Joachim di Fiore durch schrittweise Säkularisierung herausgewachsen und mache daher die Datierung des Renss.gedankens bereits von dem religiösen Erneuerungsglauben des Duecento an erforderlich, gleich bei ihrem Er-

[1]) Die beiden älteren Vorträge „Sinn und Ursprung der Worte Renss. u. Reform." (1910) und „Über den Ursprung des Hum." (1913) erschienen 1918 vereinigt als Buch: „Reformation, Renss., Hum.": 2. Aufl. 1926. Berlin, Paetel. (220 S.) — Ferner: K. Burdach, Deutsche Renss. Betrachtungen über unsere künftige Bildung. 1. Aufl. 1916, 2. Aufl. 1920. Berlin, Mittler. (100 S.)

scheinen vor Jahrzehnten fast von der gesamten Kritik zurückgewiesen worden; immerhin konnte ihre eigenartige Analyse der Gedankenwelt der „Großen Trecentisten“ ein neues Licht auf jene erste Stufe der Renss.entwicklung werfen. Nur hatte man stets bedauert, daß Burdach zum Mittelpunkte seiner Darstellung vornehmlich die umstrittene Gestalt Rienzos wählte, die nur er selber auf die gleiche Ebene mit Dante und Petrarca stellte. Die letzten Jahre haben uns nun endlich wenigstens einen Teil der lang erwarteten Ergänzungen für Dante und Petrarca gebracht. 1924 veröffentlichte Burdach einen umfangreichen Aufsatz über „Dante und das Problem der Renss.“[1]), ausdrücklich als Ergänzung zu seinem älteren Vortrag über den Ursprung des Hum. In Auseinandersetzung mit Troeltschs und Harnacks Dante-Jubiläumsreden und mit Karl Voßlers Dantebuch legte er eingehend dar, warum Dante nicht, wie es Voßler scheint, als „größter künstlerischer Zusammenfasser des M.A.“ inmitten einer ihm schon fremden Kulturströmung, sondern zusammen mit Petrarca und Rienzo als deren wichtigstes Glied, als Vater des „Renss.gedankens“ gelten müsse. Sehr eindrucksvoll fügt Burdach die Renss.züge, die sich bei Dante finden, zusammen: seinen hochgemuten „Persönlichkeitsbegriff“, der bei der Zuteilung von Seligkeit und Verdammnis schon oft genug von einer ganz renss.haften übermoralischen Schätzung der *virtù* geleitet wird; seine Auffassung des modernen Dichters, seinen „neuen Begriff einer nationalen Schrift- und Kunstsprache“ und vor allem seine oftmals in dichterischen Symbolen ausgedrückte Überzeugung, selber am Eingang einer „Wiedergeburt“ des politischen und geistigen Imperiums Roms zu stehen. Burdachs Hauptanliegen bleibt dabei wiederum der Nachweis, daß in diesem letzten Punkte christlich-mystische und antikliterarische Gedankenkreise bei Dante zusammenfließen. Fast gleichzeitig unternahm es Burdachs Schüler und Mitarbeiter Paul Piur in der umfangreichen Einleitung zu einer Neuausgabe von Petrarcas *Epistulae sine nomine*[2]), den entsprechenden Beweis für den Petrarcaschen „Renss.gedanken“ zu erbringen. Piur unterscheidet vier verschiedene Gedankenreihen der Erneuerung und Wiedergeburt, die während des M.A. im Umlauf waren: eine „religiös-mystische“, die in Italien in der Person des hl. Franz und in der franziskanisch-umbrischen Lyrik ihre greifbarste Gestalt gewann; eine „praktisch-kirchliche“, welche die Rückkehr der weltlich gewordenen Kirche zu apostolischer Einfachheit und Armut forderte; eine „antik-christ-

[1]) Konrad Burdach, Dante und das Problem der Renss. In: Deutsche Rundschau 198, 1924, S. 129—154 u. 260—277.

[2]) Paul Piur, Petrarcas „Buch ohne Namen“ und die päpstliche Kurie. Ein Beitrag z. Geistesgesch. der Frührenss. (= Deutsch. Viertelj.-Schr. f. Liter.-Wiss. u. Geistesgesch., Buchreihe 6. Bd.). Halle 1925, Niemeyer. (XVI u. 416 S.)

lich-sybillinisch-romantische", welcher die eschatologischen Ideen der Verwirklichung des tausendjährigen Friedensreiches und irdischen Paradieses durch den Weltheiland oder Friedenskaiser entsprangen; und eine „national-römische", die von einer Erneuerung Alt-Roms die Neugestaltung des Erdkreises im Glanze der augusteischen Zeit erhoffte. An Hand eingehender Analyse der von den schwersten Anklagen gegen die Avignoneser Kurie erfüllten 19 Briefe und unter gleichzeitiger Interpretation der entsprechenden Stellen in Petrarcas Eklogen, metrischen Episteln und Sonetten (Ekloge 6—8, Ep. metr. 3, 22, 23, 33, Rime 136—138) will Piur zeigen, wie sich in den Protesten gegen Avignon als Sitz der Kurie, in den Beschwörungen an den Papst, durch Rückkehr nach Rom eine neue nationale Epoche für Italien heraufzuführen, und in dem kurzen aber schwärmerischen Enthusiasmus für Rienzos Befreiungswerk nicht — wie man gewöhnlich annimmt — vornehmlich persönliche Verstimmungen gegen die Kurie äußern, sondern vereinte Wirkungen all jener Formen der Wiedergeburts- und Erneuerungshoffnung. „Aus Antike und Christentum soll ein Neues, Höheres gewonnen werden, die Vermählung altrömischer Tüchtigkeit, Mannhaftigkeit, Philosophie und Kunst mit dem wahrhaft christlichen Geist des apostolischen Zeitalters, wie sie in einzelnen von Gott begnadeten Gestalten des Altertums, Vergil, Cicero, Seneca, ja auch schon in Plato, ahnend gewiesen war" (S. 31), — so lautet nach Piur Petrarcas neues Programm persönlicher, nationaler und religiöser Wiedergeburt. Ist es Piur wirklich gelungen, diese innere Verschmelzung der religiös-reformatorischen mit den klassisch-hum. Gedankengängen Petrarcas exakt nachzuweisen? Mein persönlicher Eindruck ist doch, daß sich mit dem klassisch-literarischen Wiedergeburtsglauben überwiegend nur Kirchenreformforderungen verbanden, wie sie von dem „praktisch-kirchlichen" Kreise vertreten wurden. Der Glaube an eine mystisch-religiöse Renss. dagegen blieb bei Petrarca (wie Piur es einmal im Beginn seiner Darstellung selber trefflich formuliert) „unvergänglich stärker beschränkt auf seine eigene Erneuerung und läßt den aus joachimischen und franziskanischen Quellen gespeisten visionären Urgrund eines Bonaventura oder Dante nur noch von fernher ahnen". — Aber auch für den Ursprung von Dantes „Renss.gedanken" gilt ähnliches, wie mir eine schon vor Jahren erschienene Abhandlung von Karl Borinski[1]) gut zu zeigen scheint. Borinskis stoffreiche Untersuchung gibt eine Art von Seitenstück zu Burdachs Forschungen. Nach dessen Methode wird auch von Borinski das Vorkommen der Begriffe *renasci*, *rinascità* usw. von der Spätantike an

[1]) Karl Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. I. Der Streit um die Renss. u. d. Entstehungsgesch. der histor. Beziehungsbegriffe Renss. u. M.A. In: Sitz.-Ber. der bayer. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Kl., 1919.

philologisch verfolgt, jedoch im Gegensatz zu Burdach nur ihr klassisch-literarischer Zweig (ohne die Parallele des religiös-mystischen), dieser aber eingehend auch durch die Literatur des Quattrocento und Cinquecento hindurch. Das Ergebnis ist der Nachweis einer geschlossenen, zusammenhängenden Tradition des antiken Rom-Erneuerungsgedankens von der Spätantike bis in die hohe Renss. hinein. Dantes Wiedergeburtsideen lassen sich danach zum guten Teil einfach aus dieser Überlieferung heraus erklären, und Borinski verhält sich dementsprechend gegen die Burdachsche Behauptung entscheidender Einflüsse seitens des mystisch-religiösen Kreises auf ihn sehr skeptisch.[1]

Die spätantiken Prophezeiungen über Roms dereinstige Wiedergeburt, die sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen, sind übrigens, wie sich immer deutlicher herausstellt, nur ein Glied eines mannigfach verschlungenen großen Ideenstromes. Astrologische und mythologische Vorstellungen der späten Antike wurden durch diesen auch sonst der Renss. in Fülle vermittelt, mit der Folge, daß das 14. und 15. Jahrh. viele Seiten des Altertums zunächst nur durch eine von Spätantike und M.A. gefärbte Brille sah, in mancher Hinsicht vielleicht niemals bis zur reinen Antike vordrang. Selbst in der bildenden Kunst hat das Quattrocento noch lange und oft die antiken Götter als astrologische Sterndämonen dargestellt, ehe die Gestalten der klassischen olympischen Götter siegten. Die Frage nach dem Anteil des durch m.a. Umbildung vielfach veränderten spätantiken Kulturgutes an der „Entstehung“ der Renss. wird damit zu einem zentralen kunst- und kulturgeschichtlichen Problem. Wenn dieses heute unter einheitlichen Gesichtspunkten durchforscht wird (eine Zusammenfassung der Ergebnisse steht noch aus), so verdankt man dies in erster Linie dem Kunsthistoriker A. Warburg, sowohl seinen eigenen zahlreichen Schriften[2] wie der von ihm in Hamburg geschaffenen „Bibliothek Warburg“ (unter der Leitung von F. Saxl), deren Publikationen — „Studien“ und „Vorträge“[3] — seit mehreren Jahren einen Sammelpunkt für die Forschung über das Fortleben der Antike im M.A. bilden.

Parallel gehende Studien über den Charakter des sog. „mittelalterlichen Humanismus“ haben bisher ebensowenig zu einer abschließenden Darstellung geführt. Und doch wird eine solche für die Beurteilung des Renss.-Hum. immer dringender. Um so dankbarer

---

[1]) Ähnlich urteilt Borinski auch in zwei großen Kritiken gegen Burdach in: Zeitschr. f. Deutsche Philol. 48, 1920, u. 49, 1923.

[2]) Vgl. Überblick und Bibliographie derselben von Fritz Saxl unter dem Titel: Rinascimento dell'antichità. Studien zu den Arbeiten A. Warburgs. In: Repertorium f. Kunstwissensch., 1922, Bd. 43, S. 220—272.

[3]) „Veröffentlichungen der Bibliothek Warburg“. I. Studien. II. Vorträge. Leipzig, B. G. Teubner.

ist man, daß Friedrich v. Bezolds Schrift über das „Fortleben der antiken Götter im m.a. Hum.“[1]), die über eine bloße Darstellung der in keinem Jahrhundert des M.A. völlig erstorbenen literarischen und bildlichen Vorstellungen der antiken Götterwelt weit hinausgeht, wenigstens für das Hoch-M.A. einen gewissen Ersatz für die fehlende Geschichte der Weltanschauung des m.a. Hum. geschaffen hat. Dazu ist vor kurzem noch eine wichtige Ergänzung getreten: Fedor Schneiders Buch über „Rom und Romgedanke im Mittelalter“[2]), eine Geschichte jener ebenfalls nie ganz unterbrochenen antiken Ideen und imperialen Traditionen, die sich an Ort und Bautrümmer der Tiberstadt hefteten, als Fremdkörper im „barbarischen“ M.A. jahrhundertelang von einem halbantiken stadtrömischen Patriziat getragen, ohne selbst nach dessen Untergang zu erlöschen. Es ist die These von Schneiders Buch — hierin ein deutsches Gegenstück zu Behauptungen, die von italienischer Seite schon Francesco Novati vor drei Jahrzehnten aufgestellt hat —, daß jene Folge von „Protorenaissancen“, die wir für den Norden anzusetzen pflegen (karolingische, ottonische usw.), nur hinüberschlagende Wellen eines Stromes vorstellen, der in Italien, besonders in Rom, niemals aussetzte. Auch in dieser Beleuchtung lernt man also, Zusammenhang und Tiefe der antikisierenden Unterströmungen des Mittelalters viel höher anschlagen, als dies früher geschah. Die Frage freilich, ob direkte Brücken von ihnen zum Hum. der Renss. hinüberführen, wird auch durch diese Forschungen noch nicht gelöst. Rom hat, nach Schneider, nur bis zu dem Augenblick, wo das nördliche Italien zu städtischem Selbstbewußtsein erwachte, seine Rolle als Bewahrerin des antiken Gutes fortgespielt. Die neue „Entwicklungslinie aber ging aus von der wirtschaftlichen und sozialen Evolution der langobardischen Landesteile. Nur in diesen konnte die Renss. erblühen, nicht auf dem Mutterboden des Romgedankens, dem Boden des Latifundiums.“ Und ähnlich lautet v. Bezolds Urteil für die von ihm verfolgte Ideenströmung: Von dem ästhetisch gebildeten, paganisierenden Hum. in Klerus und ritterlicher Gesellschaft des 11. und 12. Jahrhunderts verlief zum Hum. der Renss. keine direkte Linie. „Im Zeitalter der Universitäten, der Bettelorden und der bürgerlichen Dichtung . . . starb der geistliche Hum. an innerer Entkräftung dahin. . . . Der Nährboden der kommenden Geistesarbeit lag . . . in der jungen Welt der italienischen Städte.“

Neben den Nachweis einer bereits im M.A. lebendigen antiken Unterströmung tritt die Frage, welche Renss.elemente ihren Ursprung auf die im M.A. herrschenden Ideen zurückführen dürfen.

[1]) Friedr. v. Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im m.a. Hum. Bonn u. Leipzig 1922, Kurt Schroeder. (115 S.)

[2]) Fedor Schneider, Rom und Romgedanke im M.A. München 1926, Drei Mask. Verl. (309 S.)

Besteht doch heute eine Neigung, sich den Bruch zwischen M.A. und neuer Zeit gelinder vorzustellen, als man dies früher liebte. Zumal in der Scholastik werden heute gern die Quellen von „modernen" Ideen gesucht, die sonst erst als Erzeugnisse der Renss. oder gar noch späterer Zeiten galten. So z. B. der Ursprung mancher neueren Sozialanschauungen, ja sogar des modernen kapitalistischen Wirtschaftsdenkens, das doch mit seinem Streben nach Überschußgewinn und Kapitalansammlung über das unmittelbare Konsumtionsbegehren hinaus schon psychologisch in schärfster Antithese zu der „statischen" Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung des M.A. zu stehen scheint. Man pflegte bisher anzunehmen, daß frühestens in den italienischen Renss.-Komunen ein kapitalismus-freundlicherer Geist hervorgetreten sei. Doch selbst auf diesem Gebiete hat man neuerdings behauptet, Ansatzpunkte einer Bejahung kapitalistischer Erscheinungen schon in m.a. Lehren nachweisen zu können. Dadurch würde dann auch das Bild der Sozial- und Wirtschaftsauffassungen der Renss. in vieler Hinsicht ein anderes Gesicht gewinnen. Im Stufenbau der scholastischen Weltanschauung — so führte Werner Sombart in seinem „Bourgeois"[1]) aus — sei die nur theoretisch übergeordnete „paulinisch-augustinische Liebes- und Gnadenreligion" samt den ihrer Gesinnung angepaßten patriarchalischen Sozialidealen, wirtschaftlichen Zinsverboten u. dgl. für die Sphäre des praktischen Laienlebens weniger wirksam gewesen als gewisse „relative" Anpassungen der Wirtschaftslehre an die natürliche Wirklichkeit, in der andere scholastische Lehren Zinsnahme und Reichtumsanhäufung maßvoll, aber bewußt beförderten. Nicht gerade die Arbeitsaskese im calvinistischen Sinne „um der Arbeit willen" sei daraus hervorgegangen, aber doch immerhin ein gewisser „kapitalistischer Geist", der nur seine Grenze an einer starken Neigung zu standesgemäßer Repräsentation und Prachtliebe, zur *magnificentia*, hatte. In einer Studie von Friedrich Engel-Jánosi über die „sozialen Probleme der Renss."[2]) wurde nun inzwischen der Versuch unternommen, die Auswirkungen dieser Sombartschen These auf das noch wenig bekannte Gebiet des Wirtschaftsdenkens der Renss. einer Nachprüfung zu unterziehen. Trotz mancher Unvollkommenheiten[3]) verdient dieses Büchlein daher besondere Beachtung. Was es an Hand eingehender Analyse der einschlägigen sozialethischen Schriften von der Summenliteratur des Trecento bis zu Giovanni Dominici, dem hl. Antonin

---

[1]) Werner Sombart, Der Bourgeois. Zur Geistesgesch. des modernen Wirtschaftsmenschen. 1. Aufl. 1913. 2. Aufl. 1920. München, Duncker & Humblot. (540 S.)

[2]) Friedrich Engel-Jánosi, Soziale Probleme der Renss. (= Beihefte z. Viertelj.-Schr. f. Sozial- u. Wirtsch.-Gesch. Heft 4). Berlin 1924, Kohlhammer. (VI u. 126 S.)

[3]) Vgl. darüber meine Kritik in: Hist. Zeitschr. 132, 1925, S. 136—141.

und den Humanisten an Material vorlegt, scheint doch Sombarts Behauptungen wesentlich zu modifizieren. Die Sozialtheorie der Renss. hielt sich danach selbst noch zu einer Zeit, als die Praxis schon Ansätze zum Frühkapitalismus entfaltete, recht konservativ zurück. Was man von Thomas von Aquino übernahm, war gerade die Hochschätzung jener *magnificentia* als sozialer Tugend. Bei den Humanisten zumal ist von „kapitalistischer“ Denkweise, wie viele Beispiele zeigen, nirgends das Mindeste zu finden. Engels Buch ist übrigens auch charakteristisch für die heute beliebte Art, den Individualismus der Renss. nicht mehr im Burckhardtschen Sinne gegen ein asketisch-primitives M.A. abzuzeichnen, in dem der „individuelle Mensch“ noch hinter typisch-konventionellen Lebensformen zurückgetreten sei, sondern ihn als Prinzip der Unersättlichkeit, Grenzenlosigkeit und Willkür in Gegensatz gegen den „Kosmos“ und „gottgewollten ordo“ des m.a. Katholizismus zu stellen.

Auch durch die seitens katholischer Gelehrter eifrig betriebenen neueren Forschungen über die Entwicklung der scholastischen Philosophie und Wissenschaft sind der Renss.forschung interessante Fragestellungen zugute gekommen. Vor einigen Jahrzehnten verdankte man, wie bekannt, dem Franzosen Pierre Duhem unvermutete Aufschlüsse über die Vorbereitung wichtiger Probleme der „modernen“ Naturwissenschaft in der Pariser Occamistenschule des 14. Jahrhunderts und über den unmittelbaren Einfluß derselben auf Leonardo und Galilei. Inzwischen ist uns von Clemens Bäumker, dem verstorbenen Führer der deutschen Scholastikforscher, ein umfassenderer Vergleich des neu gewonnenen Scholastik-Bildes mit dem Hum. der Renss., wenigstens für eine der wichtigsten Ideenströmungen, gegeben worden. Seine Abhandlung über den „m.a. und Renss.-Platonismus“ (1917)[1], die das Ergebnis langjähriger Studien zusammenfaßt — eine Darstellung des „Platonismus im M.A.“ war ein Jahr zuvor als Festrede in der bayer. Akad. d. W. vorausgegangen —, wendet sich nachdrücklich gegen die bekannte Windelbandsche Darstellung der platonistischen Naturphilosophie der Renss. als einer der scholastischen Wissenschaft durchaus entgegengesetzten, faustisch nach Neuem drängenden Zeit. Statt dessen zerlegt sie die Gedankenwelt der Renss.-Platoniker in ihre einzelnen Elemente, um nachzuweisen, daß sich für die meisten von ihnen Analogien schon bei scholastischen Platonikern fänden. Die weiteste Verbreitung hatte danach im M.A. die platonische Naturanschauung. Schon in der „Schule von Chartres“ im 12. Jahrhundert kam das Gefühl für die „alles in Sympathie verkettende Naturkraft“ zum Ausdruck. Selbst der hiermit zusammenhängende astrologische Glaube an ge-

[1]) Clemens Bäumker, M.a. und Renss.-Platonismus. In: Beiträge zur Gesch. d. Renss. u. Reformation. Festschrift für Jos. Schlecht. Freising 1917, Datterer. (S. 1—13.)

heimnisvolle Naturgewalten fehlte nicht, ebensowenig Emanationslehre, Lichtmetaphysik und Zahlenspekulation im neuplatonistischen Sinne. Auch der erkenntnistheoretische und metaphysische Spiritualismus Platos wurde schon weitgehend übernommen; nur seine ethische Lebensanschauung vermochte während des M.A. noch nicht recht wirksam zu werden. Alle diese Feststellungen können richtig und wertvoll sein, als ihr grundsätzlicher Fehler erscheint es mir, daß sie zwei im Grunde einander fremde Welten äußerlich zu sehr annähern. Einer überwiegend literarisch-ästhetischen Bewegung wie dem Hum. wird man nur dann gerecht, wenn man stets die Bedeutung seiner einzelnen Gedanken und Forderungen für das Ganze seiner Weltanschauung in Rücksicht zieht. Wie falsche Schlüsse die Isolierung einzelner Elemente sonst leicht zur Folge haben kann, hat sich für Deutschland gelegentlich neuerer Untersuchungen über den Zusammenhang des Hum. mit spätscholastischen Strömungen erst jüngst überraschend herausgestellt. Man hatte hier längere Zeit hindurch einen solchen mit der als *via antiqua* bezeichneten scholastischen Schule behauptet. Die Annahme schien auch nicht unbegründet, denn das Programm dieser Schule zeigt viele Hum.-ähnliche Züge: Bevorzugung der *realia* vor logischen Spitzfindigkeiten, Rückgang von bloßen Kommentaren auf echte einfache Texte, zu den *fontes* der Philosophie. Neuerdings untersuchte nun aber Gerhard Ritter[1]) diese Verhältnisse noch einmal an exakten Beispielen unter dem Gesichtspunkt, wie weit solche Einzelelemente von den *antiqui* schon im Sinne des Hum. zum Aufbau einer neuen Lebensanschauung, Pädagogik und selbständiger Einzelwissenschaften verwandt worden wären. Und es ergab sich unzweideutig, daß hiervon bei diesen Scholastikern noch keine Rede war und daß man deshalb auch von einem unmittelbaren Herauswachsen des deutschen Hum. aus der Scholastik nicht sprechen darf. Ähnliches wird sich vielleicht in mancher Hinsicht auch für die italienischen Humanisten und Naturphilosophen herausstellen, wenn man die Summe ihrer wissenschaftlichen Gedankenwelt mit derjenigen ihrer angeblichen scholastischen „Vorläufer“ vergleicht.

Ob es etwa auch den Duhemschen Nachweisen starker m.a. Einflüsse auf Leonardo und Galilei einmal so ergeben wird? Wenigstens bringt schon jetzt die „Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur“ von Leonardo Olschki[2]), von der bisher zwei

[1]) Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die occamistische Schule in Deutschland. In: Sitz.-Ber. der Heidelberger Akad., philos.-histor. Kl. 1921. — II. *Via antiqua* und *via moderna* auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrh. Ebd. 1922.

[2]) Leonardo Olschki, Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur. 1. Bd.: Die Literatur der Technik und der angewandten Wissensch. vom M.A. bis zur Renss. — 2. Bd.: Bildung u. Wissensch. i. Zeitalter der Renss. in Italien. Leipzig 1919/22, Leo S. Olschki. (XII und 459 S., X u. 344 S.)

Bände erschienen sind, in dieser Hinsicht unvermutete Ergebnisse. Überraschend daran ist vor allem, daß Olschki den Ausgangspunkt des modernen naturwissenschaftlichen Realismus genau am entgegengesetzten Pole wie einst Duhem finden kann: nicht in der offiziellen Wissenschaft des Spät-M.A. im Norden, in Paris, sondern in den der offiziellen Wissenschaft der Epoche fernstehenden Techniker- und Künstlerkreisen des Südens, in Florenz, Urbino und Mailand. Olschkis methodisches Prinzip hat mit dem Burdachschen eine gewisse Ähnlichkeit: An sprachlichen Wandlungen und Neuschöpfungen sollen auch Kulturwandlungen abgelesen werden. Olschki geht aus von der Feststellung, daß die grundstürzenden revolutionären Gedanken, die in vielen modernen Wissenschaftsdisziplinen um 1600 erstmalig auftauchen, fast durchweg nicht in der sonst noch üblichen lateinischen Schulsprache formuliert werden, sondern in den Nationalsprachen; Galilei z. B., für den sich Olschki besonders interessiert, bedient sich gerade da, wo er von der herrschenden Universitätstradition inhaltlich am stärksten abweicht, mit Vorliebe des Italienischen. Sollte das Zufall sein? Liegt es nicht etwa so, daß die modernen wissenschaftlichen Begriffe, die Galilei für seine großen Entdeckungen verwandte, in volkssprachlichen Schriften vorgebildet waren? Bei Olschkis Ausgangspunkt, daß neue Sprachbegriffe zugleich Anzeichen neuer Anschauungen und Erkenntnisweisen seien, konnten derartige Feststellungen große Tragweite gewinnen. Er verfolgte daher den Zweig halbwissenschaftlich-technischer volkssprachlicher Literatur, in dem sie auftauchen, bis zu seinen Quellen, die er im Quattrocento fand. Wenn ihm dabei das ursprüngliche Ziel, eine allmähliche Entwicklung der wissenschaftlichen Ausdrucksfähigkeit dieser Schriften bis zu Galilei hin nachzuweisen, vielleicht nicht ganz glückte (auch Ritter hat dies in seiner Kritik des Olschkischen Buches in den Preuß. Jahrbb. 193, 1923, bestritten), so hat er dafür bei diesem Gange durch eine sonst wenig beachtete Literatur anderweitig die wertvollsten Entdeckungen gemacht: Ganze Gruppen von Personen und Schriften zeigten sich in einem bisher nicht vermuteten inneren Zusammenhang. Maler, Architekten und Kriegsingenieure waren es, die fern der Wissenschaft und den hum. Bildungskreisen in praktischen Reflexionen über die Technik ihrer Arbeit während des Quattrocento die Grundlagen für jene Begriffe legten, die dereinst bei Galilei eine neue Wissenschaft begründen sollten. Der Maler schuf damals mit seinen perspektivischen Beobachtungen die Grundbegriffe der Optik, der Architekt und Kriegsbaumeister bereitete die moderne Mechanik vor. „Experimentierende Meister" nennt Olschki sie und drei Gruppen von ihnen führt er vor: in Florenz während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts den Kreis Brunellescos, zu welchem Luca della Robbia, Masaccio, L. B. Alberti, Donatello, Ghiberti und Filarete

gehörten; dann in der zweiten Jahrhunderthälfte, als in Florenz der Platonismus alle anderen Interessen verdrängte, einen weiteren Sammelpunkt der „Mathematiker und Forscher“ in Urbino, schließlich den Mailänder Kreis um Leonardo da Vinci, San Severino und Bramante. Diese Gruppen und Werke gelten nun aber Olschki sofort auch als die einzige, für die Zukunft fruchtbare Bewegung der Epoche. Wie früher dem „hum.“ Gelehrten die Scholastik, so erscheinen jetzt dem „realistischen“ Forscher Scholastik und Hum. zugleich als lebensfremde Schulwissenschaft, die, auf eine tote Sprache und enge soziale Kreise beschränkt, die rasche Entfaltung jener neuen Keime verhängnisvoll stören muß. Die größte Verdammung trifft den Florentiner Platonismus, der „vielen zum Schwärmen verhalf, niemand das Denken lehrte, die meisten zu Wirrköpfen erzog“. Verständlich, daß aber auch Telesio, Patrizzi, Campanella, Giordano Bruno[1]) für Olschki nur „fälschlich als unmittelbare Vorläufer Galileis gelten“, Pontanos Schriften „seichte Traktate“ heißen, voll des „vulgärsten Aberglaubens“! Nicht besser kommt der Aristotelismus der Epoche in seinen beiden Richtungen, im Averroismus und Alexandrinismus, fort; auch Pomponazzi, „der wie ein Umstürzler auftrat, bedient sich ganz und gar der Sprache der Dialektik und der Darstellungsform der Schulen“! Mag man über die Einseitigkeit dieser Folgerungen den Kopf schütteln, das eigentliche Ergebnis Olschkis wird von ihnen nicht berührt: der nachdrückliche Hinweis auf jene Gruppen „experimentierender Meister“, die bei ihrer engen Verbindung mit der bildenden Kunst für die Abrundung unseres Quattrocento-Bildes das größte Interesse neben dem Hum. fordern dürfen; und die Betonung der scholastischen, wirklichkeitsfremden Züge der hum. Bewegung, die diese in der Tat so bald zu einer bloßen Schulwissenschaft versteinern ließen.

Freilich, nur der Reichtum unseres Bildes der Epoche wird hierdurch vermehrt; über das Maß des Anteils ihrer einzelnen Strömungen an der Entstehung des modernen Geisteslebens ist damit nichts entschieden. Ein Beispiel gibt jener Aristotelismus, den Olschki so gering einschätzte. Die Bedeutung von Pomponazzis Persönlichkeit für die Entwicklung der modernen Erkenntnislehre wird ja von vielen Philosophiehistorikern (z. B. Cassirer in seiner Geschichte des „Erkenntnisproblems“) längst, im Gegensatz zu Olschki, hoch eingeschätzt. Aber auch Almorò Barbaro, der, neben Pomponazzi und Nicolaus Leonicus Thomaeus, als wichtigster Erneuerer des echten Aristoteles gelten darf, ist gerade gleichzeitig mit Olschkis Schrift eine umfassende Würdigung aus der Feder eines Italieners zuteil geworden. Arnaldo Ferriguto, der Verfasser dieser umfänglichen

[1]) Einen sehr absprechenden Einzelaufsatz über Giordano Bruno ließ Olschki noch in: Viertelj.-Schr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., Jg. II, 1924, S. 1—79, folgen.

Studie[1]), bekämpft ebenfalls die Meinung, der Hum. bedeute den Beginn moderner Wissenschaft. Denn deren Voraussetzung, der Ersatz des korrumpierten Aristotelestextes des M.A. durch den echten Aristoteles, hätte nicht dem rhetorischen Geist des Hum. gelingen können. Im Gegenteil, was ein Marsilio von Padua, ein Albertino Mussato, ein Pietro d'Abano im Trecento in dieser Hinsicht bereits gewonnen hatten, wurde durch den quattrocentistischen Hum. nochmals für ein Jahrhundert hintangehalten. Erst Pomponazzi und Almorò Barbaro lenkten zur Methode Pietro d'Abanos zurück und gaben, indem sie den echten Aristoteles zum Mittelpunkt der Studien machten, den Mächten des M.A.: Arabismus, Averroismus und Scholastik, den Gnadenstoß. Bei ihnen lag so der Keim des Neuen, während der Synkretismus eines Pico della Mirandola den typischen Abschluß des M.A. bildete und auch von Leonardo kein direkter Weg in die Zukunft führte. Hat diese Meinung nicht neben Olschki auch ein Recht auf Gehör?

Und weiter: der platonische Kreis in Florenz. Ist das Verdammungsurteil, das Olschki und Ferriguto über ihn fällten, nicht ebenfalls nur die Folge einer gerade dieser Gruppe gegenüber unangemessenen Fragestellung? Andere Forscher haben bekanntlich eben die Florentiner Platoniker als diejenigen italienischen Humanisten betrachtet, die Hum. und Reformation des Nordens am stärksten mit dem reifen Geist der italienischen Renss. befruchteten.[2]) Einen Einfluß Pico della Mirandolas auf die spiritualistische Färbung der Religiosität und Sakramentsauffassung Zwinglis hat schon vor vielen Jahrzehnten Christoph Sigwart behauptet. Dann wollte Dilthey in den berühmten Aufsätzen, die 1914 im zweiten Bande seiner Ges. Schrift. vereinigt wurden und inzwischen (1921) bereits in neuer Auflage vorliegen, einen direkten Zusammenhang der Florentiner mit dem „theistischen Universalismus" annehmen, der im Norden von Männern wie Mutianus Rufus, Sebastian Franck, Erasmus entwickelt wurde. Noch später suchte Paul Wernle[3]) die religiösen Reformbestrebungen des Hum. (der in vielen seiner Häupter den Rückgang auf den gereinigten Bibeltext zum Grundsatz machte, Moralität der Lebensführung als Kern der Religion, Freiheit des Willens und eine vergeistigte Auffassung der Wunder und des Ritus

[1]) Arnaldo Ferriguto, Almorò Barbaro e l'alta cultura del settentrione d'Italia nel'400. In: Miscell. di storia Veneta, Ser. III, vol. 15, 1921 (512 S.).

[2]) Über die Einwirkungen des Platonismus auf die nordischen Humanisten vgl. auch meine eingehenderen Ausführungen „Zur Frage des Ursprungs des deutschen Hum. und seiner religiösen Reformbestrebungen. Ein kritischer Bericht über die neuere Literatur." In: Hist. Zeitschr. 132, 1925, S. 413—446.

[3]) P. Wernle, Die Renss. des Christentums im 16. Jahrhundert. Tübingen 1904.

vertrat) als eine einheitliche „Renss. des Christentums“ zu skizzieren, die von den Florentiner Platonikern ihren Ausgang nahm und von ihnen nach dem Norden, zu Colet in England, zu Lefèvre in Frankreich und schließlich zu Erasmus hinüberwirkte. Auch Troeltsch hat diese Auffassung, wie bekannt, für sein „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ [1]) von Wernle übernommen. Das wären also Wirkungen genug. Wenn man nun freilich bedenkt, welche grundlegenden geistigen Verschiedenheiten zwischen all den Gruppen bestehen, die uns hier sämtlich als „beeinflußt“ von den „Florentinern“ geschildert werden (Persönlichkeiten, wie ein Thomas Morus und Jean Bodin kommen noch dazu!), so sieht man leicht, daß es doch nicht genügt, diese Nachwirkungen Ficinos und Picos sozusagen einfach zu addieren, wenn man ein einheitliches Bild des vom Platonismus auf die „moderne Welt“ ausgeübten Einflusses gewinnen will. Offenbar können diese verschiedenen Wirkungen an Tiefe nicht gleich gewesen sein, und ohne sich gerade vermessen zu wollen, bestimmte Anteilsquoten für solche feinen geistigen Einflüsse festzusetzen, wird es die weitere Forschung doch als eine Hauptaufgabe betrachten müssen, den Grad der Empfänglichkeit der genannten Gruppen für die platonistischen Ideen durch vorsichtige Strukturanalysen abzuschätzen und gleichzeitig klarzustellen, wie weit der gebende Teil, der sog. „Florentiner Platonismus“, seinerseits überhaupt eine zu einheitlicher Wirkung fähige geistige Einheit war.

Wie unsicher alle Urteile ohne solche Kautelen bleiben, zeigen zwei Bücher, die jüngst ein endgültiges Diktum über die Bedeutung des Platonismus fällen wollten, ohne Platz und Stärke seiner Fortwirkung in der Ideenwelt der aufnehmenden Gruppen genauer zu bestimmen. Aus den Gedankengängen calvinistischer Forschungen heraus erschien 1924 in Michigan ein umfangreiches Buch von Albert Hyma „The Christian Renaissance“ [2]), das zu beweisen dachte, daß nicht nur der ganze nordische, d. h. der niederländische, englische, französische und deutsche Hum., sondern auch die reformatorische Gedankenwelt Luthers, Zwinglis und Calvins, ja sogar namhafte Züge der katholischen Gegenreformation (so bei Ignaz von Loyola) sämtlich „letzte Früchte“ der spätm.a. niederländischen Laienfrömmigkeit der *Devotio moderna* gewesen seien, — ohne Abhängigkeit, in allem Wesentlichen, von den humanistisch-platonistischen Ideen Italiens. Im gleichen Jahre veröffentlichte in Rom Piero Chiminelli, ein italienischer Protestant aus dem Kreise der Zeitschrift Bilychnis, um zu

[1]) 2. Abdr. der 2. Aufl. 1922 als selbständiger Band in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abt. IV 1, 2. Hälfte. Leipzig, B.G.Teubner.

[2]) Albert Hyma, The Christian Renss. A history of the "Devotio moderna". Michigan 1924, The Reformed Press. (XVIII u. 501 S.)

beweisen, daß reformatorisch-protestantisches Denken dem italienischen Geiste nicht fremd sei, eine Schrift über den „contributo italiano alla riforma religiosa in Europa".[1]) Bei ihm erscheinen nun gerade der italienische Hum. und Platonismus als wichtigste Anreger nicht nur der Reformgedanken Lefèvres, Erasmus', der Sozinianer u. a., sondern ebenso grundlegender Ideen Luthers, Calvins und Zwinglis! Übrigens sind beide Bücher wegen der Eigenart ihrer religiös und national bedingten Einseitigkeit und auch durch die beigegebenen Literatur- und Quellenangaben für den deutschen Leser nicht ohne Interesse. Aber es ist klar, daß man inhaltlich mit solchen Thesen nicht weiter kommt. Wenn die wünschenswerten Strukturanalysen für die aufnehmenden nordischen Gruppen heute großenteils noch fehlen[2]), so werden einstweilen die Ergebnisse der Spezialforschung über die Religiosität des italienischen Hum., insbesondere der Platoniker, um so wichtiger. Glücklicherweise haben uns gerade hier die letzten Jahre beträchtlich gefördert.

Zunächst erschien 1917 eine erste zusammenfassende Darstellung der Religiosität des italienischen Hum. in der Einleitung des Buches „Die Anfänge des Erasmus" von Paul Mestwerdt.[3]) Dieses ungewöhnlich feine Buch ist der von fremder Hand veröffentlichte Torso einer geplanten großen Erasmus-Biographie, die, wenn sie nicht durch den Heldentod des Verfassers vorzeitig abgebrochen worden wäre, wohl das ganze große Problem der Beeinflussung des Erasmus und seines religiösen Reformprogramms durch den italienischen Hum. aufgerollt hätte. Leider sind gerade die hierfür entscheidenden Kapitel, die die behauptete Vermittlung der Florentiner Ideen durch Colet an Erasmus untersuchen sollten, nicht mehr zustande gekommen. Nur ein zusammenfassender Vergleich der Religiosität der italienischen Humanisten mit derjenigen der *Devotio moderna* der Niederlande, in deren Kreise Erasmus seine Jugend verbrachte und erste Bildung empfing, wurde als Einleitungsskizze ausgeführt. Beide Bewegungen — die italienische hum. und die laienreligiöse niederländische — waren, so lautet das Ergebnis, „von verschie-

[1]) Piero Chiminelli, Il contributo italiano alla riforma religiosa in Europa. Roma 1924, Casa editr. Bilychnis. (XI u. 219 S.)

[2]) Für die niederländische *Devotio moderna* wenigstens fehlen sie (von dem Überblick in dem sogleich zu nennenden Buche Mestwerdts abgesehen) noch auf weite Strecken. Für Nordfrankreich, bes. Paris, findet sich bereits viel Wesentliches in dem deutscherseits zu wenig beachteten Werke von A. Renaudet, Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517). Paris 1916 (= Bibliothèque de l'Instit franç. de Florence, Univers. de Grenoble, Ser. I, T. 6).

[3]) Paul Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus, Humanismus und „Devotio moderna" (= Studien z. Kultur u. Gesch. d. Reformat. Herausg v. Ver. f. Reformat.-Gesch. Bd. II). Herausg. von Hans v. Schubert. Leipzig 1917, Haupt. (XXVIII u. 343 S.)

denen Seiten her in Bewegung aufeinander begriffen und trafen gleichsam auf der Mitte ihrer Bahn zusammen". Dabei läßt sich der Inhalt der von den Italienern erreichten Religiosität, welche auf die Nordländer, die damals der Studien wegen nach Italien strömten, einwirken konnte, etwa zusammenfassen: als eine steigende Verinnerlichung und Individualisierung der Religion, die in der Kirchen- und Kulturanschauung zur Entwertung der hierarchischen Institutionen, in der Theologie zur Rückführung der Religion auf Kirchenväter, Evangelium und Bibel und zur Ausbildung einer kritischen Bibelwissenschaft, in der Auffassung der Antike zur Angleichung des evangelischen Ideals an die klassische Philosophie und schließlich zur universalistischen Religionsanschauung führte. Aber Stufen und Formulierungen dieser Ideen treten in Mestwerdts Skizze nicht klar genug hervor. Gerade die Bedeutung des Platonismus wird von ihm unterschätzt, denn im Mittelpunkte seines Interesses steht Lorenzo Valla als Anreger von Erasmus' philologischer Bibelkritik. Valla aber ist für die vergeistigende und individualisierende Fortbildung der Religion von relativ geringer, für die Ausbildung einer „natürlichen" und „allgemeinen" Religion von gar keiner nennenswerten Bedeutung. Um so wichtiger wurde daher der Aufsatz, den Iwan Pusino 1925 über „Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen" als Nebenfrucht von Vorbereitungen für eine monographische Darstellung des Einflusses Picos auf Erasmus veröffentlichte.[1]) Das Hauptverdienst dieser Untersuchung ist die längst notwendige klare Scheidung der christlich-religiösen Weltanschauung Picos von der neuplatonistischen Renss.religiosität des Ficino. Als Grundzüge von Picos Religiosität erscheinen in Pusinos Analyse: Begründung der religiösen Erlösung des Menschen weniger auf *fides*, göttliche *providentia* und Gnade (diese treten bei Pico ganz zurück) als auf die rein rationale Erkenntnis des Guten und dessen praktische Bewährung im Leben; Freiheit des Willens, auf der des Menschen Würde beruht; unmittelbare Beziehung aller Frömmigkeit auf die Person Christi; Empfindung der Allgegenwart des göttlichen Geistes in jedem Teile der von ihm geschaffenen Welt; Vergeistigung der ganzen Religion, die zu einer Minderung des inneren Wertes (wennschon nicht der äußeren Anerkennung) von Ritus und Kircheninstitution führt. Dies sind nun aber eben diejenigen Züge, die den Kern der von Wernle und Troeltsch beschriebenen Renss. des Christentums bei den späteren nordischen Humanisten ausmachen. Im Gegensatz dazu stammen die Empfindungen und Überzeugungen, die für Ficino im Mittelpunkte der Religion stehen, aus anderer Wurzel. Während Picos Religiosität von Jahr zu Jahr

[1]) Iwan Pusino, Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen. In: Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 44, 1925, S. 504—544.

sich stärker mit asketischem Geist erfüllt, beherrscht Ficinos Denken stets die Freude an dem ganzen natürlichen Menschen samt allen leiblichen und irdischen Gütern. Der heldische Übermensch und der prophetische Weise, Mittelstufen zwischen Mensch und Dämon, werden ihm zum äußersten Maße irdischer Sittlichkeit. Die mystische Liebeslehre weitet sich bei ihm wieder zur Idee des Eros, und die Religiosität, mehr auf Schauen und Erkennen als auf Handeln gerichtet, nimmt ihren Ausgang von der Körperschönheit. Auch der Genuß des Lebens tritt wieder in sein Recht, so sehr, daß selbst die Religion bisweilen ihre Rechtfertigung in der Kraft zu finden scheint, beglücken zu können. Unzweifelhaft bestehen Spannungen zwischen dieser antikisierend-platonischen Bildungsreligiosität und dem Christentum. Zwei Götter stehen hier einander gegenüber. Um beiden dienen zu können, hat Ficino — das ist Pusinos zweite These, mit der er Diltheys Andeutungen ausbaut — die Lehre von einer „allgemeinen natürlichen Religion“ ausgebildet, die, weil sie dem Menschen angeboren ist, sich zu allen Zeiten und in vielen Religionsformen äußert, nicht überall gleichwertig, aber doch auch außerhalb des Christentums in wertvollen Philosophien und Religionssystemen. Ist auch das Christentum das Höchste unter ihnen, so gilt es doch — wie Pusino es ausdrückt — im Grunde dem allgemeinen Gattungsbegriff der *religio communis* als eine religiöse Abart untergeordnet. Das wäre dann, über Diltheys Annahme weit hinaus, fast schon die ausgebildete „natürliche Religion“ im Sinn der Aufklärung. Nun glaube ich aber, daß Pusino den Ficino in dieser Hinsicht doch zu modern interpretiert: Nicht der Glaube an die Verbreitung einer „natürlichen Religion“ bei allen Menschen bildet den Kernpunkt seiner Versöhnung von Antike und Christentum (obwohl es auch hieran bei ihm nicht ganz fehlt), sondern die davon recht abweichende Überzeugung, daß die Reihe der Offenbarungen von Moses über die Propheten zum Neuen Testament nicht die einzige göttliche Offenbarung an die Menschheit darstellt, sondern neben sich eine Reihe von philosophischen Entschleierungen des göttlichen Geheimnisses hat, ihr ähnlich im Inhalt, aber dadurch von eigenem, unersetzlichem Wert, daß sie allein das eingeborene intellektuelle Wahrheitsbedürfnis der menschlichen Religiosität befriedigt. Dies ist der Sinn von Ficinos häufiger Berufung auf den göttlichen Zusammenhang jener Reihe begnadeter großer Philosophen, die von den Brahmanen, Zoroaster und Hermes Trismegistos in Ägypten (der seinerseits mit Moses in Verbindung steht) zu Plato und den Neuplatonikern führt. Ja, sein eigener reformatorischer Enthusiasmus beruht ganz wesentlich auf dem Bewußtsein, durch den Wiedergewinn Platos und Plotins für die Lateiner eine Wiedergeburt dieser philosophischen göttlichen Wahrheitsquelle (er gebraucht den Ausdruck *renasci* mit Vorliebe in diesem Zusammenhange) heraufzuführen. Also: Nicht

das Christentum wird hier — wenigstens nicht in erster Linie — als „Sonderfall“ einer allgemeinen Religion wie später in der Aufklärung betrachtet, sondern ein bestimmter Teil der verehrten Antike wird als ein den alt- und neutestamentlichen Glaubensurkunden nebengeordnetes Glied in den Prozeß der göttlichen Offenbarung an die Menschheit eingefügt. Damit aber erscheinen Religionsmotive und Formen der Vermittlung zwischen neuplatonistischer Bildungsreligion und Christentum wieder, die bereits seit der späten Antike aus der abendländischen Entwicklung ausgeschieden waren. Ihr Wiederaufleben bleibt denn auch nur von kurzer Dauer; bei der Entstehung der „natürlichen Religion“ der Aufklärung im engeren Sinne war später keine Rede mehr von ihnen. Selbst wenn man die von Pusino am Schlusse angedeutete Fortwirkung Ficinos auf die „natürliche Religion“ Mutianus Rufus', A. Steuchus', Postels und Bodins als richtig anerkennt (und natürlich finden sich auch schon bei ihm selbst namhafte Ansätze zu einer *communis religio*, nur daß sie eben nicht entscheidend für seine Religionenversöhnung sind!), wird man daher das Urteil über den Anteil der neuplatonistischen Gedankenwelt an der Entstehung der natürlichen Religion der Aufklärung doch wohl zurückhaltender formulieren dürfen, als es nach der Darstellung Pusinos erlaubt zu sein scheint.

Sehr willkommen ist es, daß vor kurzem auch noch ein dritter Vertreter der „universalistischen“ Religionsauffassung aus dem Kreise Lorenzos de' Medici eine eingehende Untersuchung erfahren hat: Luigi Pulci, der Dichter des „Morgante“. Schon Burckhardt hat ihn in der „Kultur der Renss. in Italien“ als Beispiel jener weitherzigen religiösen Toleranz geschildert, die sich in Florenz unter dem Einfluß des Platonismus verbreitete. Ernst Walser — dessen Büchlein über „Die Religion des Luigi Pulci, ihre Quellen und ihre Bedeutung“[1]) wir unsere neueste genaue Kenntnis verdanken — zeigt nun aber, daß die geistige Herkunft dieses Mannes zum guten Teile noch von anderen Mächten bestimmt wurde. Aufsehen erregte Pulci zuerst mit drei berühmten (und berüchtigten) Sonetten voller Sarkasmen gegen Mönchtum und Unsterblichkeit; und eine scharfe, negative Kritik ging seitdem durch sein gesamtes dichterisches Schaffen hindurch, bis zum „Morgante“. Da wird von ihm bald übertriebene Askese als bloße Bemäntelung der Faulheit verurteilt, oder man findet die landläufigen grob materialistischen Vor-

[1]) Ernst Walser, Lebens- und Glaubensprobleme aus dem Zeitalter der Renss. Die Religion des Luigi Pulci, ihre Quellen und ihre Bedeutung. (= Die neueren Sprachen. Zeitschr. f. d. Unterr. i. Englisch., Französisch. usw., 10. Beiheft.) Marburg a. L. 1926, Elwert. (87 S.) — Walsers Aufsatz „Über den Religionsbegriff der Renss.“, in: Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde, Bd. 19, 1920, war mir nicht zugänglich. — Neuerdings: „Der Sinn des Lebens im Zeitalter der Renss.“, in: Arch. f. Kulturgesch. XVI, 1926, S. 300—316.

stellungen der künftigen Himmelsfreuden karrikiert. Bald wieder wird Gott nur als der erste Beweger einer Welt geschildert, deren Ablauf dann allein dem immanenten Fatum unterliegt, einer Gesetzlichkeit, die kein sogenanntes Wunder (die der Bibel werden daher von Pulci offen verhöhnt), aber auch kein angeblich freier Wille des Menschen durchbrechen, höchstens Astrologie und Magie vorausbestimmen und beherrschen können. Bald wieder wird auch Christi Person unehrerbietig mitgespielt, das Trinitätsdogma in zweideutigen Wendungen kritisiert, die Unsterblichkeit der Seele offen geleugnet. Das ist eine ganz andere Luft als die uns von den Platonikern her vertraute. Wir stehen mit diesen Überzeugungen mitten in der sonst so selten recht faßbaren „Aufklärungs"-Strömung der Renss., deren Libertinismus ein altes Element ist, das schon im späteren M.A. verbreitet war: Nicht Hum. spricht hier aus Pulci, sondern Averroismus samt dem ganzen Schwarm der diesen gewöhnlich begleitenden Ketzereien, gegen welche der Hum. seinerseits von Petrarca an im Namen der Religion zu Felde gezogen war. Der eingehende Nachweis dieser averroistischen Beeinflussung Pulcis ist Walsers besonderes Verdienst. Nun treten aber zu der „negativen" Religionskritik des Dichters die „positiven" Züge einer Frömmigkeit von Art des universalistischen Theismus der Platoniker, die mit jenen Radikalismen häufig im Widerspruch zu stehen scheinen. Woher stammt etwa Pulcis „tiefe, schöne Laienfrömmigkeit", für die die Wege, welche der Laie im Lebenskampfe und der Mönch im einsamen Gebet zu Gott gehen, als inhaltlich verschieden aber an Wert gleich erscheinen? Woher vor allem der weitherzige Toleranzglaube des Dämons Astarotte im „Morgante", wie schon Burckhardt ihn schilderte? Wenn man bedenkt, daß Pulci gerade diese Gedanken erst relativ spät zum Ausdruck brachte, als Florenz von den universalistischen Religionsideen Ficinos schon erfüllt war, während am Eingang seiner Laufbahn allein die negative Kritik der Sonette gestanden hatte, möchte man doch den Anteil des Platonismus (genauer: Ficinos) an der Entfaltung der „positiven" Züge dieser Religiosität nicht gering einschätzen. Pulci bietet uns (würde ich folgern) ein Beispiel, wie unter dem belebenden Hauche der platonistischen Bewegung auch alte rationalistische Gedankenelemente und Ketzereien averroistischer Art eine neue positiv-religiöse Bedeutung gewinnen konnten. Nur muß man sich dabei hüten — wie ich nochmals betone —, diese echt renss.mäßige Religiosität, die unter dem Einfluß Ficinos weiteste Kreise schlug und geistesgeschichtlich als feinste Blüte des quattrocentistischen Renss.-Empfindens gelten darf, auch mit der verinnerlichten und spiritualisierten Frömmigkeit, die sich bei Pico in seinen letzten Lebensjahren findet und später die „Renss. des Christentums" im Norden so entscheidend beeinflußte, einfach zu identifizieren oder

sie voreilig, wie andere tun, mit der rein rationalen „Naturreligion" der Aufklärung gleichzusetzen, deren erkenntnismäßige Grundlagen der Renss. noch fehlten.

Auf eines muß ferner noch, um Mißverständnisse auszuschließen, besonders hingewiesen werden. Wenn Machiavelli, wie man es formuliert hat, ein „natürliches System des geschichtlichen Lebens" ausbildete, so gab die Renss. auch damit keinen unmittelbaren Beitrag zu dem „natürlichen System" der Aufklärung. Denn Machiavelli schuf allein ein System natürlicher Seinsgesetze des Seelenlebens und des Aufstiegs und Verfalls der Staaten, kein solches allgemeingültiger und -erkennbarer Normen der Sittlichkeit, Religion und Politik, wie dieses dann im 17. und 18. Jahrhundert zur Herrschaft kam. Viel eher läßt sich Machiavelli noch mit denjenigen Strömungen in innere Beziehung bringen, die nach 1800 in Deutschland im Kampfe gegen den allgemein geltenden „natürlichen" Normbegriff der Aufklärung emporkamen. Im deutschen Idealismus hat in der Tat Machiavelli zum ersten Male eine offene Rehabilitation gefunden. Der neue historische Realismus, der damals das sittliche Recht der historischen Individualität der Allgemeinheit des Moralgesetzes entgegenstellte, erkannte in Machiavellis Scheidung der politischen Notwendigkeit von den allgemeinen sittlichen Forderungen einen geistigen Ahnen, während die Aufklärung ihn als wesensfremden Geist gehaßt und ihm nur einen stillen Einfluß auf enge Kreise realistisch denkender Staatsmänner gegönnt hatte. In ihnen die langsame unterirdische Wirkung des Machiavellismus bis zu dem Augenblicke zu verfolgen, wo er sich gewissen Tendenzen des deutschen Idealismus und der „historischen Weltanschauung" des 19. Jahrhunderts verbinden konnte, ist eine Hauptaufgabe von Friedrich Meineckes Buch über die „Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte"[1]), auf welches hier nur kurz als auf das schönste Beispiel derjenigen Forschungen hingewiesen werden kann, die das Verhältnis der Renss. zu der durch Idealismus und Romantik des 19. Jahrhunderts geschaffenen Ideenwelt untersucht und damit die „Bedeutung der Renss. für die moderne Welt" noch von einer weiteren Seite aus beleuchtet haben.

Größere unmittelbare Bedeutung für die Renss.-Forschung gewann in dieser Hinsicht eine andere Fragestellung, die aus speziellen philosophiegeschichtlichen Problemen des deutschen Idealismus herausgewachsen ist. Indem dieser die eigene Anschauungswelt, nach seiner historischen Entwicklungslehre, als höchste Stufe der gesamten Geistesentwicklung zu erfassen suchte, entdeckte er die innere Verschiedenheit vieler seiner Grundbegriffe

---

[1]) Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München 1924, Oldenbourg. (546 S.)

von denjenigen des antiken Denkens, empfand sich daher als Träger einer spezifisch „modernen“ Denkweise und betrachtete es nun als eine wichtige historische Aufgabe, Zeit und Umstände festzustellen, unter denen die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Begriffsbilder der Antike zum ersten Male von derjenigen, nur dem christlichen Abendlande eigenen, Begriffswelt verdrängt worden waren, als deren Erben und Fortsetzer er sich selbst empfand. Windelband, Eucken und Dilthey (dieser besonders in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“), die sich am gründlichsten mit dem Problem befaßten, schilderten im wesentlichen übereinstimmend als ersten Anlaß zu dieser Umgestaltung die Veränderung des religiösen Empfindungslebens durch das Christentum, die zwar zunächst nur eine neue Welt religiöser Glaubensbegriffe erzeugte, aber allmählich von ihr aus auch die philosophische Begriffswelt umbildete. Vor allem der Begriff des Geistes erhielt dadurch einen veränderten Sinn gegenüber der Antike: Nicht mehr das intellektuelle Aufnehmen und Erkennen einer von außen gegebenen Welt galt jetzt als seine vornehmste Funktion, sondern die aktiv-schöpferische Tätigkeit, die zu Gott führt, indem sie den inneren Menschen umwandelt. Der Wille wurde damit wertvoller als die Erkenntnis; die wollende individuelle Persönlichkeit mit ihrem unendlichen religiösen Wert erschien als wesentlicher und wahrer als der für Plato allein „seiende“ allgemeine Begriff. Und ähnlich waren die Folgerungen für das Schema der äußeren Welt: Die griechische Anschauung hatte die „Welt unter dem Monde“ mit ihrem endlosen Wandel aller Dinge von dem wandellosen Bereich der göttlichen Ideen der Art nach geschieden. Die von dem jüdisch-christlichen Gotte aus dem Nichts, d. h. aus ihm selber, geschaffene Welt stammte dagegen aus dem göttlichen Wesen. Der Mensch kann sündig werden; der Welt aber ist wegen ihrer göttlichen Herkunft jeder Wert, ist, wo die pantheistische Auffassung (die sich zuerst in der christlichen Mystik entfaltete) durchdringt, das Göttliche selber immanent. Natürlich sind diese Andeutungen nur Beispiele für einen Wandel, der alle Seiten des Denkens umfaßt; aber sie weisen gerade auf diejenigen Seiten hin, durch die sich der „moderne“ Idealismus in der Tat am stärksten von allen seinen älteren Formen unterscheidet: Schöpferische Kraft des Geistes, Wert des Individuellen, Immanenz der Werte in unserer Lebenswirklichkeit sind Grundbegriffe, die auch weit über den deutschen Idealismus hinaus für das moderne Denken bezeichnend sind und deren Ursprüngen man als eines Spezifikums des „modernen Geistes“ nunmehr auch in der Vergangenheit nachging. Gewiß war es zu keiner Zeit notwendig, diese Anschauungen aus der christlich-religiösen Ideenwelt abzuleiten; nur die Möglichkeit, solche Wege einzuschlagen, wurde dem

abendländischen Denken durch den Wechsel des religiösen Empfindens eröffnet. Und zweifellos behielten die „antiken" Wissenschaftsbegriffe daneben noch lange ihr Leben. Die ganze m.a. Scholastik läßt sich geradezu als eine Zeit bezeichnen, in der das junge abendländische Denken den Ausgleich zwischen den beiden Gedankenwelten zu vollziehen, größtenteils noch nicht imstande war. Sie war — nach dieser Auffassung — ein Versuch, den neuen Glauben, zu seiner Verteidigung vor der Vernunft, in ein fremdes Kleid ihm unangemessener antiker Begriffe zu hüllen. Wann aber fand dann das veränderte Empfinden seinen ersten selbständigen Erkenntnisausdruck? In diesem Punkte gingen die Meinungen der Forscher auseinander. Die einen wiesen eine solche Rolle schon der scotistischen Lehre von dem Primat des Willens zu, die anderen legten das Gewicht auf Occam, die Mystik, den Hum. oder die Reformation. Das interessante Buch „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des M.A." von Heinz Heimsoeth[1]), das alle diese Anschauungen zusammenfaßt, bemüht sich neuerdings um den systematischen Nachweis, daß der entscheidende Durchbruch der neuen Ideen auf fast allen Gebieten schon durch die deutsche Mystik, den Meister Eckhart und seine Nachfolger, geschehen sei. Der Hum. der Renss. habe in dieser Hinsicht gar keine Rolle gespielt: „Wenige Zeiten der Philosophiegeschichte — urteilt Heimsoeth — sind so zersplittert, so innerlichst unsicher den verschiedensten Traditionen zugleich anhängend, so wahllos auch und ohne rechte Größenschätzung selbst in der Erfassung des antiken Erbes" gewesen wie der Hum. So wird zur eigentlichen Aufgabe von Heimsoeths Buch der Nachweis, daß der deutschen Mystik, und nicht dem italienischen Hum., der erste Platz in der Entfaltung jener modernen abendländischen Begriffswelt zufällt.

In den gleichen Jahren — welch' schlechtes Zeichen für die Zusammenarbeit der Forschung! — erscheinen in Italien Dutzende von Schriften, die Wesen und Entwicklung des modernen Denkens fast in denselben Begriffen suchen wie jene Deutschen, nur mit dem Unterschiede, daß ihre erste Entfaltung von den Italienern gerade bei denjenigen italien. Humanisten und Platonikern gefunden wird, denen Heimsoeth diese Bedeutung ausdrücklich abgesprochen hatte. Auf den deutschen Idealismus geht auch in Italien die neue Fragestellung zurück. Dauerhafter nämlich als in anderen Ländern, ja als in Deutschland selber (wo für die Wirkung auf die Geisteswissenschaften seitens der Historischen Schule eine gefährliche Konkurrenz bestand), hatte hier die Hegelsche Geschichtsphilosophie Boden ge-

[1]) Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (= Schriftenreihe der Preuß. Jahrbb. Nr. 6). Berlin 1922, Stilke. (343 S.)

faßt.[1]) Schon in den vierziger Jahren bestand in Neapel eine einflußreiche idealistische Schule, deren Häupter, der Philosoph Bertrando Spaventa und der Literaturhistoriker Francesco de' Sanctis, die geistigen Väter des heute Italien beherrschenden Idealismus Croces und Gentiles geworden sind. Mit der idealistischen Geistesphilosophie war aber — zunächst für die Philosophiegeschichte im engeren Sinne — auch das Problem des Ursprungs und der Entwicklung der neuen Begriffswelt, in der man lebte und dachte, übernommen worden, da man auch hier nach Hegelscher Art den eigenen idealist. Standpunkt als das Ergebnis der geschichtlichen Gesamtentwicklung ansah. Daß das moderne Denken zuerst in der Hegelschen Geistesphilosophie seine volle Selbsterkenntnis erlangt habe, stand auch für diese Italiener fest. Nach rückwärts aber führten sie die Linie der Entwicklung nicht über Leibniz zur Mystik, sondern über Vico zu den großen Italienern des Cinquecento, zu Telesio, Vanini, Bruno, Campanella. Von ihnen, erklärte man hier, wurde die sittliche Autonomie und Überlegenheit des Menschen über die Natur auf den Begriff der schöpferischen Kraft des Geistes begründet, von ihnen die Natur (in der neuen Naturphilosophie) vergöttlicht und spiritualisiert. Damit aber hätte der Sieg der „Neuen Zeit" über die m.a. Transzendenz begonnen.

Das war zunächst auch in Italien nur eine Theorie für das Gebiet der Philosophiegeschichte; daß daraus eine geistesgeschichtliche Konstruktion von allgemeiner Tragweite, gerade auch für die Renss.-Auffassung, werden konnte, lag an einer folgenreichen Umbildung der historischen Methode, deren man sich bediente, der Hegelschen Geschichts-Dialektik. Diese Umgestaltung ist in den letzten Jahrzehnten durch diejenige Richtung des „nuovo idealismo italiano" vorgenommen worden, die sich an die Persönlichkeit Giovanni Gentiles knüpft, zum großen Teil in offenem Widerspruch gegen die ältere Richtung Benedetto Croces. Gentile und seine Schule bekämpften die Anwendung des dialektischen Entwicklungsbegriffs Hegels auf einzelne Kulturgebiete als auf selbständige Stufen der Kulturwirklichkeit; d. h. man wollte keine eigenen dialektischen Entwicklungen von Kunst, Religion usw. anerkennen, sondern in ihnen

[1]) Natürlich dauerte deren Herrschaft nicht ununterbrochen bis zur Gegenwart. Auch in Italien sind die Jahrzehnte von 1860—1890 durch den Sieg des Positivismus über den Idealismus bezeichnet, und erst seit Ende der 90er Jahre nahm der „Neu-Idealismus" die ältere Tradition wieder auf. Ich unterlasse es aber hier absichtlich, auf diese rein soziologisch und philologisch interessierte Zwischenperiode und ihre Nachwirkungen in der heutigen Wissenschaft einzugehen, um den Zusammenhang des älteren und jüngeren italienischen Idealismus klarer hervortreten zu lassen. Über die hierbei vernachlässigten Strömungen vgl. meine Ausführungen über „Literarische Wegweiser durch die italienische Geschichtsforschung der Gegenwart", in: Hist. Zeitschr. 133, 1925, S. 325—334.

nur „Momente“ der einen großen Ideendialektik erblicken, die sich bald in philosophischen, bald in künstlerischen, bald in religiösen Ausdrucksformen manifestiere. Diese Umbildung gewährte einen doppelten Vorteil: Auf der einen Seite gewann man damit eine Methode, die Geistesgeschichte in ähnlicher Art als eine Einheit zu begreifen, wie dies bei uns durch den in Italien nicht recht heimischen Volksgeistbegriff oder später mit Hilfe von Diltheys Rückführung der Philosophie, Kunst und Religion auf einheitliche „Lebensgefühle“ und Zeitstrukturen geschah. Auf der anderen Seite ließ sich jetzt das italienische Cinquecento und vor allem das Quattrocento, das seinen kongenialen Ausdruck so überwiegend in künstlerischen und rhetorischen Formen gefunden hat, als eine von der Dialektik der geistesgeschichtlichen Gesamtentwicklung für die erste Entfaltung der modernen Ideen notwendig geforderte Stufe verstehen. Daß der Radikalismus, mit dem dabei der Inhalt der modernen Geschichte auf die Entfaltung einer einzigen Lebensanschauung samt einigen aus ihr erwachsenen Erkenntnisbegriffen beschränkt wird, nur ein Ausdruck des Radikalismus von Gentiles ganzem philosophischen System ist, in dem die Subjektivität des schöpferischen Geistes alles ist, da sie Gott, Staat, Geschichtsbild und Gegenstandswelt aus eigener Machtvollkommenheit sich selbst erschafft, — und daß die innere Verwandtschaft dieses „idealismo attuale“ mit dem Tatengeist faszistischer Staats- und Weltanschauung die ungewöhnliche Verbreitung dieser Philosophie und Geschichtsauffassung in der jungen Generation vielleicht zu einem guten Teil erklärt, darf ich hier beides nur andeuten. Genug, daß heute die gesamte historische Produktion Italiens, soweit sie geistesgeschichtliche Gegenstände, zumal die Renss., betrifft, fast durchgängig von der Gentileschen Geschichtskonstruktion beherrscht wird. Gentile selber hat ein Fazit seiner Renss.auffassung 1920 in dem wichtigen Aufsatz „Il carattere del Rinascimento“ gezogen. In ihm findet man die klarste Durchführung der These, die entwicklungsgeschichtlich-dialektische Bedeutung des ästhetisch-rhetorischen Charakters des quattrocentischen Hum. beruhe darauf, daß dieser eben durch seine künstlerische Freiheit von allen kirchlichen, staatlichen und sozialen Realitäten sich gewissermaßen einen luftleeren Raum geschaffen habe, in dem die neuen Vorstellungen der schrankenlosen schöpferischen Wirkungsmacht, Freiheit und Individualität des Geistes und der lebendigen, nach immanenten Zielen sich entfaltenden Natur diejenige ungestörte erste Ausbildung finden konnten, ohne welche ihre spätere Anwendung auf den realen Menschen und Staat und die wirkliche Allnatur nicht möglich geworden wäre. Schon früher (1916) hatte übrigens Gentile den für seine Auffassungsweise grundlegenden *concetto dell' uomo nel Rinascimento* einer besonderen Untersuchung unterzogen, welche die Idee der „Würde“ und der sittlichen

Autonomie des Menschen von den Platonikern und großen Philosophen des Cinquecento aus (bei denen Gentile sie voll ausgebildet zu finden glaubte) zum ersten Male zu den älteren Humanisten zurückverfolgte und ihre wichtigste Quelle nicht (wie von Francesco Fiorentino behauptet worden war) bei Pontano, sondern in Gianozzo Manettis lange übersehener Schrift „De dignitate hominis" nachweisen wollte. Beide Aufsätze sind 1920 als Einleitung des Bändchens „Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento"[1]), in dem Gentile zugleich sechs andere Arbeiten über die Großen des 16. Jahrhunderts, Leonardo, Galilei, Bruno und Campanella, vereinigte, allgemein zugänglich geworden. Hier und in einem zweiten älteren Sammelbande „I problemi della scolastica e il pensiero italiano" (1. Aufl. 1912)[2]) findet man das Wichtigste von Gentiles geistesgeschichtlichen Renss.-Studien beisammen, während die Sammlung „Studi sul Rinascimento"[3]) den größeren Aufsätzen mehrere Ergänzungen kritischen und philologischen Inhalts nachfolgen ließ. Von einer letzten zusammenfassenden Hauptarbeit, der „Storia della filosofia italiana", die Gentile zu der bei Vallardi in Mailand erscheinenden „Storia dei generi letterarii italiani" beisteuert, sind zwar die meisten der die Renss. betreffenden Hefte bereits in den Händen der Subskribenten, jedoch in Deutschland vor dem Abschluß des Werkes wohl nicht zugänglich. Bis dahin erhält man in der von G. di Ruggiero, einem Anhänger Gentiles, verfaßten „Filosofia del Cristianesimo"[4]) den besten Überblick über die Problemstellungen der Schule. Die außerordentlich reiche monographische Literatur, die dank Gentiles Anregungen der Renss. zugute kam, kann hier nicht näher verzeichnet werden. Einen guten Einblick in sie erhält man in einem aufschlußreichen Buche von Carmelo Licitra.[5]) Namentlich erwähnt seien hier nur zwei Autoren: Giuseppe Saitta, der mit seiner „Filosofia di Marsilio Ficino" (1923)[6]) einen der besten Beiträge der Schule gab, worin in einer m. E. oft anfechtbaren, aber stets fesselnden Weise die Entstehung des „modernen" Begriffs der schöpferischen Kraft des Geistes und einer Immanenzphilosophie bei den Platonikern dargestellt wird; und

[1]) Giovanni Gentile, Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. 2. ediz. Firenze 1925, Valecchi. (XII u. 303 S.)

[2]) G. Gentile, I problemi della scolastica e il pensiero italiano. 2. ediz. Bari 1923, Laterza. (VIII u. 221 S.)

[3]) G. Gentile, Studi sul Rinascimento. Firenze 1923, Valecchi. 271 S.

[4]) 3 voll., Bari, Laterza, 1920.

[5]) Carmelo Licitra, La storiografia idealistica dal „programma" di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile. Roma 1925, C. de Alberti. 223 S.

[6]) Giuseppe Saitta, La filosofia di Marsilio Ficino (= Studi filosofici, dir. Gentile, XV). Messina 1923, G. Principato. (285 S.) — Neuerdings auch von Saitta Studien über „L'educazione dell' umanesimo", in der Zeitschr. „Levana" 1923 u. 1925. — Ferner: La filosofia di Leone Ebreo, in: Giornale critico della filos. ital. 1924.

Valeria Benetti-Brunelli, die in ihrer Schrift über Leon Battista Alberti[1]) den gleichen Vorgang an dessen Persönlichkeit verfolgt, diesmal in spezieller Anwendung auf die Pädagogik, deren Probleme unter Gentiles Gesichtspunkt der schöpferischen Kraft des Geistes keine bloße Erziehungstechnik sind, sondern das geheimste Wollen jeder Zeit besonders klar zum Ausdruck bringen.

Es zeugt für die große Macht, deren sich der „Gentilianismo" im heutigen Italien erfreut, daß — von Croces Kritik abgesehen — gegen seine Geschichtskonstruktion (wenigstens soviel mir bekannt geworden ist) bisher nur wenig offene Gegner hervorgetreten sind. Auf einen von ihnen möchte ich, da mir der Raum zur Aussprache meiner eigenen Einwendungen an dieser Stelle fehlt, zum Schlusse noch kurz verweisen: auf das Buch „L'anima dell' Umanesimo e del Rinascimento" von Francesco Olgiati.[2]) Es ist die Gegenschrift eines katholischen Gelehrten, der bei ausgesprochen apologetischer Tendenz die bequeme Pastorsche Scheidung einer „echten" und „falschen" Renss. verwirft und selber gleich Gentile nach einer entwicklungsgeschichtlichen Einheit der Renss.-Epoche sucht, sie freilich in anderer Richtung findet. Leider gewährt Olgiatis Buch keine angenehme Lektüre. Über 850 Seiten stark, ist es mit vielen Weitschweifigkeiten beladen, doch finden sich darin zerstreut manche wertvollen kritischen Bemerkungen, recht glückliche z. B., wie mir scheint, in dem Kapitel über Saittas Ficino- und Pico-Auffassung. Olgiatis Hauptargument ist der Hinweis, daß sich zu den von den „Neu-Idealisten" herangezogenen Humanisten-Sätzen in denselben Quellenschriften Punkt für Punkt Gegenstellen finden lassen, die das m.a.-asketische Ideal anerkennen oder, wo in ihnen auch renss.mäßige Diesseitsbejahung zum Ausdruck kommt, aus dieser doch keinesfalls die behaupteten Folgerungen für Psychologie, Erkenntnislehre, Metaphysik oder Naturauffassung ziehen. Von konsequenter Ausbildung einer neuen Begriffswelt, auf die Gentiles Geschichtskonstruktion den Nachdruck legt, ist jedenfalls fast nirgends die Rede. Der Grund dieses Mangels liegt eben in dem ästhetisch-rhetorischen Charakter aller humanistischen Geisteserzeugnisse. Dieser habe zur Folge — führt Olgiati gegen Gentiles „geschichts-dialektische" Auffassung aus —, daß man die wichtigste Auswirkung des Hum. nicht ohne weiteres in einem direkten Beitrag zu der Begriffswelt systematischer Philosophie und Wissenschaft suchen dürfe. Soweit es auf

[1]) Valeria Benetti-Brunelli, Leon Battista Alberti e il rinnovamento pedagogico nel quattrocento. Firenze 1925, Vallecchi. (231 S.) — Das ältere Werk der Verfasserin „Le origini italiane della scuola umanistica", Roma 1918, Soc. Dante Alighieri, war mir nicht zugänglich.

[2]) Francesco Olgiati, L'anima dell' Umanesimo e del Rinascimento (= Pubblicazioni della univers. cattol. del Sacro cuore, 1. ser., vol. IV). Milano 1924, Soc. ed. Vita e pensiero. (VIII u. 855 S.)

diesen ankommt, müsse man anerkennen, daß der Hum. überall da, wo er auf ein festes Fundament m.a. Anschauungen von Staat, Philosophie und Kirche stieß, zumeist nicht einmal den Willen zu einem grundsätzlichen Angriff besaß. Einzelne „modern" anmutende philosophische Anschauungen und Erkenntnisbegriffe, die man bei ihm findet, haben daher im allgemeinen nicht den Sinn durchgeführter philosophischer Prinzipien, sondern sind Aperçus, die dem wachsenden Sinn der Zeit für die *concretezza* des Lebens entspringen, — weisen also weniger (wie man interpretieren darf) auf eine Veränderung der philosophischen Welterklärung hin als auf einen steigenden Realismus des Denkens.

Ich glaube, daß in diesem Hinweis auf die Schranken der Lebensanschauung des Hum. und seiner Begriffswelt in philosophischer Hinsicht und auf seine Schwäche bei jedem Versuch ihrer praktisch-politischen Realisierung in der Tat derjenige Gesichtspunkt liegt, den man in erster Linie berücksichtigen muß, wenn man die Betrachtungsweise des „nuovo idealismo italiano", seiner allzu weiten Ansprüche entkleidet, zusammen mit den oben besprochenen deutschen Theorien in ein gleichmäßig abgewogenes Bild der Weltanschauung der Renss. einordnen will.

Berlin. Hans Baron.

AUFGABEN UND ZIELE DER VORGESCHICHTSFORSCHUNG.[1])

VON FERDINAND BIRKNER.

Wie die Völkerkunde zerfällt auch die Prähistorie in eine beschreibende und eine allgemein vergleichende Abteilung. Die beschreibende Abteilung hat die Grundlagen für die vergleichende Abteilung herbeizuschaffen. In der Geschichte der Prähistorie geht sie naturgemäß dieser voran. Als man im vorigen Jahrhundert die Bedeutung der aus dem Boden stammenden Kulturelemente für die Entwicklung der europäischen Menschheit erkannt und im allgemeinen festgestellt hatte, daß der Mensch zuerst als Material für Waffen und Werkzeuge Stein, dann Bronze und schließlich auch Eisen verwendete, galt es in erster Linie für diese Anschauung allgemeine Anerkennung zu gewinnen durch Herbeischaffung möglichst reichen Studienmaterials. Eine wichtige Aufgabe war, die Funde in Museen zu sammeln und durch Konservieren der wissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen. In diesen Stadien kam es mehr auf die Gegenstände als auf die Fundumstände an. Allmählich nahm aber die Erkenntnis zu, daß die Lage der Funde im Boden für die Beurteilung derselben eine wichtige Rolle spielt. Man war bestrebt in dieser Hinsicht die Untersuchungsmethoden zu verbessern. Die Ergebnisse, die auf diese Weise immer reichlicher für die wissenschaftliche Beurteilung zu Gebote standen, lehrten nun, daß innerhalb der drei Kulturperioden der Stein-, Bronze- und Eisenzeit sich zeitlich verschiedene Stufen unterscheiden lassen, die durch Verschiedenheit in

---

[1]) Nach Vorträgen, gehalten auf der VI. allgemeinen Tagung der Deutschen und Wiener Anthropologischen Gesellschaften in Salzburg und der Versammlung des Verbandes bayerischer Geschichts- und Urgeschichts-Vereine in Ingolstadt im Jahre 1926. — Es ist nicht möglich eine erschöpfende Übersicht über die Ziele und Aufgaben der Vorgeschichtsforschung zu geben, es können nur einige wichtige Fragen behandelt werden, ohne daß auf Einzelheiten eingegangen wird.

Form und Verzierung gekennzeichnet werden konnten. Bald schon stellte sich die Notwendigkeit heraus, eine ältere und jüngere Steinzeit anzunehmen, die sich nicht nur durch die Technik der Steinbearbeitung, sondern auch noch durch andere Kultureigentümlichkeiten, wie Ackerbau, Töpferei, unterschieden. Es ist das große Verdienst von Montelius, auf Grund des reichen Materials an Einzelfunden und Depotfunden in Skandinavien eine vorgeschichtliche Chronologie von der jüngeren Steinzeit bis zur Eisenzeit geschaffen zu haben, die, wenn auch infolge des neu dazu gekommenen Materials weiter ausgebaut, heute noch die Grundlage für das Chronologiesystem Nordeuropas bildet. Montelius hat dann diese seine im wesentlichen typologische Methode auch auf andere Gegenden ausgedehnt. Eine Nachprüfung der Aufstellungen besonders an Hand der stratigraphischen Beobachtungen in Gräbern und Wohnstätten ergab, daß es nicht möglich ist, für ganz Europa ein einheitliches Chronologieschema aufzustellen; so kam es, daß für verschiedene Gebiete Europas voneinander etwas abweichende Stufenreihen vorgeschlagen wurden, von denen die Schemata von Reinecke für Mitteleuropa, von Déchelette für Westeuropa mehr oder minder allgemeine Annahme gefunden haben. Es wurde dann auch versucht, durch Vergleich mit den Kulturen im östlichen Mittelmeer das absolute Alter der verschiedenen Stufen festzustellen.

Schon bald genügte die rein „typologisch-chronologische“ Betrachtungsweise nicht mehr; die Forscher, die sich mit der Prähistorie befaßten und vor allem aus dem Kreise der Naturforscher kamen, suchten die vorgeschichtlichen Gegenstände vom Standpunkt der Kulturgeschichte zu betrachten. Man begann die Entwicklung einzelner Kulturelemente festzustellen, um auf diesem Wege eine vorgeschichtliche Kulturgeschichte zu gewinnen. Moetefindt (1. 166) hat diese Methode die „kulturarchäologische“ genannt. Die Versuche, Komplexe von Kulturelementen in gleicher Weise zu behandeln, zeigten bald, daß die mit der typologisch-chronologischen Methode gewonnenen Ergebnisse im allgemeinen ein gutes Hilfsmittel sind, Ordnung in die verwirrende Fülle von Funden zu bringen, und für diesen Zweck nicht entbehrt werden können, daß aber die Abweichungen in geographischer

Hinsicht verhältnismäßig große sind. Diese führten zu dem Gedanken, daß es möglich sei, scharf umgrenzte Kulturgebiete mit bestimmten Völkern oder Völkerstämmen in Verbindung zu setzen.

War es in der bisherigen Periode der Forschung notwendig, bei der Sammel- und Grabungstätigkeit die Ergebnisse verschiedener Wissenschaften, vor allem der Archäologie, Anthropologie, Geologie, Petrographie, Zoologie, Botanik und der Technik zu verwerten, so nötigten die neuen Aufgaben, sich auch die Fortschritte der Geographie und Ethnologie zunutze zu machen. Insbesondere galt es, die durch die historisch-philologisch-linguistischen Methoden gewonnenen Kenntnisse über die Völker des Altertums mit den prähistorischen Verhältnissen soweit als möglich in Einklang zu bringen.

Neue Probleme und Fragestellungen drängten sich auf. Vor allem war es Kossinna, der diese Forschungsrichtung in seinen und seiner Schüler Arbeiten zur Anwendung brachte und die Methode dieser „Siedlungsarchäologie" weiter ausbaute.

Die Aufgaben dieser Forschungsrichtung sind ganz ähnliche wie diejenigen der Völkerkunde. Wie hier die „extrem-evolutionistische Methode", wonach das Einfache das Ältere, das Komplizierte das Jüngere sein soll, den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht wurde, fand man auf prähistorischem Gebiete, daß tatsächlich oft Formen, die in der Formgebung scheinbar fortgeschritten waren, die älteren sind, während die einfacheren Formen erst später auftreten und als degenerierte Abkömmlinge erscheinen; die evolutionistische theoretisierende Methode mußte einer anderen Methode Platz machen, die induktiv von den tatsächlichen Beobachtungen ausgehend festzustellen versuchte, welche Kulturelemente in bestimmten Gegenden und bestimmten Zeiten als zu einer Kultureinheit zusammengehörend scheinen. Ohne daß dies direkt ausgesprochen worden wäre, entspricht die Methode der Siedlungsarchäologie im wesentlichen der „kulturhistorischen Methode" der Ethnologen. Bei den Feststellungen, welche Komplexe von Kulturelementen bestimmten Bevölkerungsgruppen eigentümlich waren, wie sich solche Gruppen von Kulturformen zeitlich und geographisch zueinander verhalten, werden auch in der Prähistorie das „Formkriterium" und

das „Quantitätskriterium", mit denen nach Graebner die kulturhistorische Methode arbeitet, in ausgiebigem Maße verwendet. Während aber die Ethnologie für die Zeitunterschiede der von ihr angenommenen Kulturkreise auf die Feststellung von Misch- und Kontaktformen angewiesen ist, stehen der Prähistorie für die Feststellung der Altersfolge noch andere Quellen, vor allem stratigraphische Beobachtungen, zur Verfügung.

Unabhängig von der evolutionistischen Auffassung der Kulturentwicklung ist aber zu prüfen, ob nicht die von Bastian in die Wissenschaft eingeführten Begriffe: „Elementar- bzw. Allgemeiner Menschheitsgedanke" und „Völkergedanke" imstande sind, die Verschiedenheiten der Kulturen erklären zu helfen.

Es gibt Grundformen der Gebrauchsgegenstände, die so mit Material und Zweck verknüpft sind, daß bei der bis zu einem gewissen Grade vorhandenen geistigen Einheitlichkeit des Menschengeschlechtes infolge des „Menschheitsgedankens" an verschiedenen Punkten der Erde unabhängig von Entlehnungen gleiche Formen dieser Kulturelemente erfunden werden konnten.

Weitergehende Verschiedenheiten und vor allem die Verschiedenheiten der bestimmten Menschengruppen eigentümlichen Kulturgruppen lassen sich dann mit dem durch die Verschiedenheit der menschlichen Psyche begründeten Völkergedanken erklären.

Mir scheint, daß zwischen den Gedankengängen der Anhänger der kulturhistorischen Methode und den richtig verstandenen Begriffen Bastians kein unüberbrückbarer Gegensatz besteht, wie dies zwischen kulturhistorischer und evolutionistischer Methode der Fall ist.

Die Anhänger der kulturhistorischen Methode in der Ethnologie haben mit Hilfe derselben den Begriff „Kulturkreis" geprägt und versucht, Kulturgebiete festzustellen, welche auf Grund der Gemeinsamkeit einer bestimmten Anzahl von Elementen der materiellen, wirtschaftlichen, sozialen, ethischen und religiösen Kultur Einheiten darstellen, die sich auch bei Vermischungen mit anderen derartigen Kulturkreisen erkennen

lassen. Sie sind weiter dazu übergegangen, Altersunterschiede anzunehmen.

Danach unterscheidet P. W. Schmidt (2. 139) und seine Schule heute I. Urkulturen, II. Fortgeschrittene (= Primär-)Kulturen und III. Weiterfortgeschrittene (= Sekundär-)Kulturen, die durch Elemente der Religion, der Soziologie und der materiellen Kultur charakterisiert werden, wobei nach W. Schmidt (3. 77) die soziale Struktur als „etwas besonders Bedeutungsvolles und Stabiles" vor allem geeignet ist, zur kurzen Bezeichnung der Kulturkreise verwendet zu werden.

Wenn ich hier von diesen Ergebnissen der Kulturkreislehre spreche, kann es nicht meine Aufgabe sein, ihren wissenschaftlichen Wert zu behandeln, ich muß sie aber in den Kreis meiner Betrachtungen einbeziehen, da man die ethnologischen Kulturkreise auch auf die prähistorischen Kulturverhältnisse anzuwenden beginnt.

W. Schmidt hat schon vor längerer Zeit den Versuch gemacht, die von den Ethnologen aufgestellten Kulturkreise mit den prähistorischen Stufen in Verbindung zu bringen; in neuerer Zeit hat Menghin diesen Versuch weiter ausgebaut. Während nach Schmidt (3. 110) der alithische exogam-monogamistische Kulturkreis (Pygmäenkultur, Holzkultur) den eolithischen und archäolithischen Stufen entspricht, läßt sich nach Menghin dieser Kulturkreis „nach dem gegenwärtigen Stande der archäologischen Forschung unmittelbar nicht nachweisen".

Menghin (4. 203) unterscheidet im Altpalaeolithikum, vor allem im Anschluß an H. Obermaier 1. einen westeuropäischen Kulturkreis des Altpalaeolithikums (ältere Faustkeilkultur, Prächelléen bis Altacheuléen), 2. einen osteuropäischen Kulturkreis des Altpalaeolithikums (Handspitzenkultur, Prämoustérien bis Moustérien). Letzterer deckt sich nach ihm „ziemlich auffällig" mit dem exogam-geschlechtstotemistischen (tasmanischen) Kulturkreis, ersterer ist „möglicherweise" mit dem exogamgleichrechtlichen Kulturkreis (Bumerangkultur) zu identifizieren.

Im Jungpalaeolithikum unterscheidet Menghin

1. den westeuropäischen Kulturkreis des Jungpalaeolithikums (mittlere Klingenkultur, Aurignacien),

2. den osteuropäischen Kulturkreis des Jungpalaeolithikums (mittlere Faustkeilkultur, Protosolutréen),
3. den osteuropäischen Mischkulturkreis des Jungpalaeolithikums (Lorbeerblattkultur, Solutréen),
4. den westeuropäischen Mischkulturkreis des Jungpalaeolithikums (jüngere Klingenkultur, Magdalénien),
5. den mediterranen Kulturkreis des Jungpalaeolithikums (Capsien),
6. den westeuropäischen Mischkulturkreis des Endpalaeolithikums (Azilien),
7. den nordeuropäischen Kulturkreis des Endpalaeolithikums (Maglemosekultur).

„Der exogam-mutterrechtliche Kulturkreis (Zweiklassenkultur) weist (nach Menghin) zahlreiche Züge auf, die es nicht allzu gewagt erscheinen lassen, ihn mit dem osteuropäischen Kulturkreise des Jungpalaeolithikums (2), wie wir ihn aus dem Protosolutréen und den Mischkulturen erfassen können, zu identifizieren.“ „Das Solutréen ist demnach als eine Mischung der Zweiklassenkultur mit der totemistischen unter Vorwiegen der ersteren, das Magdalénien als eine analoge Mischung unter Vorwiegen der letzteren aufzufassen. Beide Kulturen haben gleich wie die noch komplizierter zusammengesetzten endpalaeolithischen (Azilien, Maglemosekultur) nur rein europäische Bedeutung. Außerhalb unseres Kontinents sind nur analoge, nicht identische Mischungen zu erwarten.“

Im Frühneolithikum unterscheidet Menghin:

1. den nordisch-mediterranen Kulturkreis des Früh-neolithikums (jüngere Faustkeilkultur, Campignien),
2. den osteuropäischen Kulturkreis des Frühneolithikums, der aber nur hypothetisch angesetzt werden kann,
3. den westeuropäischen Kulturkreis des Frühneolithikums (epipalaeolithische Kultur).

„Von den auf ethnographischer Seite gewonnenen Kulturen ist (nach Menghin) der freimutterrechtliche Kulturkreis (Bogenkultur) mit unserem nordisch-mediterranen unschwer in Beziehung zu setzen.“ „Ein Gegenstück für den osteuropäischen

Kulturkreis ist von den Ethnographen noch nicht entsprechend herausgearbeitet worden, wie denn das nördliche Asien in dieser Hinsicht noch wenig Beachtung gefunden hat. Immerhin entspräche er, wenn man gewisse spezifisch neolithische Errungenschaften (Keramik, Steinschliff) abzieht, ungefähr jener Kultur, von der W. Schmidts viehzüchterischer Nomadismus seinen Ausgang genommen haben müßte."

W. Schmidt sucht auch die vollneolithische Kultur mit seinem Kulturkreise in Beziehung zu setzen. „Wenn aber doch, schreibt er, die eigentliche und volle Entwicklung von Pflanzenbau und Viehzucht erst in die neolithische Zeit fällt, so müßte diese gleichgesetzt werden den exogamiefreien, dem freimutterrechtlichen Kulturkreis (Bogenkultur) und dem freivaterrechtlichen Kulturkreis (Sudankultur, polynesische Kultur)."

Es würde mich zu weit führen, diese Versuche im einzelnen kritisch zu behandeln. Ich möchte nur das, was Menghin im Anschluß an seine Beurteilung der Tumbakultur am unteren Kongo geschrieben hat, auch auf den Vergleich von prähistorischer Archäologie und kulturhistorischer Methode anwenden: „Allein so sicher es ist, schreibt er (5. 551) dort, daß sich die entscheidenden Umgestaltungen der Kultur stets in der Form des Kulturkreises und nicht eines chaotischen Durcheinanders vollzogen haben, so klar ist es auch, daß man sich die Entwicklung im einzelnen nicht abgestuft und verschlungen genug vorstellen kann und alles, was davon für uns noch greifbar ist, nur ein unvollkommenes, schematisches Bild der Verhältnisse gibt. Natürlich muß der Forscher alle Möglichkeiten im Auge behalten und lieber auf Lücken der Erkenntnis aufmerksam machen als ein falsches Bild, das nur einseitiger Betrachtungsweise seine Abrundung verdankt, hinstellen. Aber deshalb braucht er doch nicht darauf zu verzichten, große Linien herauszuarbeiten."

Nach diesen Grundsätzen halte ich mich für verpflichtet darauf hinzuweisen, daß die Versuche von Menghin und W. Schmidt, die Kulturkreise auf die ältesten prähistorischen Kulturstufen anzuwenden, vorläufig nur als Arbeitshypothesen zu werten sind. Wir müssen uns stets vor Augen halten, daß wir aus jenen fernen Zeiten, in denen in Europa der Mensch tatsächlich in einem Ur-

zustand der Kultur lebte, nur die Ergologie (materielle Kultur) und auch diese nur, soweit die Elemente derselben aus dauerhaftem Material bestanden, kennen. Die Tatsachen, die auf religiöse und soziale Verhältnisse Schlüsse gestatten, sind sehr wenig zahlreich und nicht immer eindeutig. Wenn es heute möglich ist, wie die Anhänger der Kulturkreislehre annehmen, von den religiösen und soziologischen Verhältnissen auf die der materiellen Kultur zu schließen, so ist es fraglich, ob umgekehrt es gestattet ist, während der ältesten Kulturentwicklung in Europa von der Eigentümlichkeit der materiellen Kultur auf das Vorhandensein eines bestimmten Komplexes der geistigen Kultur zu schließen. Nur wenn dies bejaht werden könnte, was meiner Meinung nach nicht einwandfrei feststeht, kann man die ethnologischen Kulturkreise unbeschränkt auf die prähistorischen Verhältnisse anwenden. Eine Schwierigkeit scheint mir auch der große Zeitunterschied zu sein, der nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der Kulturverhältnisse geblieben sein wird. Dann halte ich es bei der großen Abhängigkeit der vorgeschichtlichen Völker von der Natur nicht für angängig, die Verhältnisse der tropischen und subtropischen Gebiete, mit deren ethnologischen Verhältnissen sich bisher die kulturhistorische Methode in erster Linie beschäftigt hat, mit denen der kalten bzw. gemäßigten Zone, in denen der prähistorische europäische Mensch lebte, zu vergleichen. Auch W. Schmidt (3. 108) ist der Ansicht, daß man, um zu einem zutreffenden Verständnis zu gelangen, berücksichtigen muß, „daß die europäische Prähistorik bei ihren Kulturstufen den mehrfachen Wechsel von warmen, gemäßigten und kalten Klimaten feststellen muß, während die kulturhistorische Ethnologie sich bis jetzt der Hauptsache nach mit Naturvölkern der tropischen oder subtropischen Regionen beschäftigte".

Wenn auch die bisherigen Versuche, die Kulturkreise auf die Vorgeschichte anzuwenden, noch nicht befriedigen, so darf die Vorgeschichtsforschung doch nicht die Ergebnisse der kulturhistorischen ethnologischen Forschung unbeachtet lassen, sie muß sich deren Erfahrungen zunutze machen, um das Ziel zu erreichen, nicht nur die Entwicklung der materiellen Kultur, sondern auch die Entwicklung des geistigen Lebens in vorgeschichtlicher Zeit, soweit es irgend möglich ist, festzustellen. Die Ergebnisse einer

derartigen Forschungsrichtung werden aber auch für die kulturhistorische Forschung der Ethnologie von Bedeutung werden, da, wie schon oben erwähnt, in der Prähistorie die Zeitunterschiede der Kulturgruppen sich viel sicherer feststellen lassen als dies für die ethnologischen Kulturkreise möglich ist.

Genügt für die ältesten vorgeschichtlichen Kulturstufen Europas die Fragestellung nach Kulturkreisen, so ist dies bei den späteren Stufen nicht mehr der Fall. Hier drängte sich ein Problem aus der sprachwissenschaftlichen Forschung auf.

Heute sprechen mit wenigen Ausnahmen alle Völker Europas eine indogermanische Sprache. Die Ausnahmen rechtfertigen die Annahme, daß früher die nicht-indogermanischen Sprachen viel verbreiteter waren, ja daß es eine Zeit gegeben hat, während welcher in Europa noch nicht von indogermanischer Sprache die Rede sein kann. Die Sprachwissenschaft suchte die Fragen zu lösen, wo entstand die indogermanische Sprache und wie verbreitete sie sich in Europa, es entstand dadurch das Indogermanenproblem. Es zeigte sich allmählich, daß dieses Problem sprachwissenschaftlich allein nicht gelöst werden kann. Man nahm die vorgeschichtliche Archäologie und Anthropologie zu Hilfe. Letztere, die sich mit den auf körperlichen Eigentümlichkeiten begründeten Rassen beschäftigt, würde wesentliche Hilfe leisten können, wenn es feststünde, daß der indogermanische Sprachstamm auf eine bestimmte Rasse beschränkt war. Das ist aber durchaus nicht sicher, und selbst wenn die Annahme richtig wäre, würde es schwer sein den ursprünglichen Sitz dieser Rasse sicher zu bestimmen, da es nicht möglich zu sein scheint, die urindogermanische Sprache sicher festzustellen. Es kommt nun noch dazu, daß im Laufe der Zeit fast alle in Europa feststellbaren Rassen eine indogermanische Sprache angenommen haben. Immerhin kann die Anthropologie in Einzelfragen gute Dienste leisten. In höherem Maße erscheint aber die Prähistorie, vor allem die von Kossinna gegründete Forschungsrichtung der Siedlungsarchäologie, geeignet, Licht in das Indogermanenproblem zu bringen. Kossinna (6. 3) ging von dem Gesichtspunkt aus, daß scharfumgrenzte archäologische Kulturprovinzen sich zu allen Zeiten mit ganz bestimmten Völkern oder Völkerstämmen decken. Er führte den Nachweis, daß vor allem in Nordeuropa sich die Kultur des

germanischen Volkes archäologisch feststellen lasse und daß archäologisch schon vor der geschriebenen Geschichte es möglich ist, die Wanderung des germanischen Volkes und seiner Stämme zu verfolgen. Will man zum Ursprung der Germanen vordringen, so geht man, schreibt er, (7. 5) „von dem frühesten geschichtlich überlieferten Ausbreitungsgebiet der Germanen aus und verfolgt seine teils gleichbleibenden, teils sich ändernden Grenzen Jahrhundert um Jahrhundert rückwärts, bis man an einen Anfang oder ein Hindernis weiteren Rückschreitens gelangt". Dieses Hindernis fand er in der Periode I der Bronzezeit, über die auf siedlungs- und kulturarchäologischem Wege keine Möglichkeit besteht, hinwegzukommen. Während die Kulturprovinzen Mitteleuropas in der Jüngeren Steinzeit sehr zahlreich waren, und unaufhörlich ihre Grenzen wechselten, vereinigten sich nach Kossinna innerhalb der Bronzezeit jene zahlreichen Provinzen zu drei großen Kulturgebieten: 1. zu einem westlichen und südwestlichen, nach Kossinna dem keltischen, 2. zu einem östlichen und südöstlichen, nach Kossinna illyrischen und 3. zu einem als südwärts gerichteten Keil mitten zwischen beiden, von der Ems im Westen bis zur Oder und später bis zur Weichsel im Osten und nordwärts über Skandinavien sich fortsetzenden germanischen Gebiete. So einfach scheinen aber die Verhältnisse nicht zu liegen. Nach Menghin (8. 8) läßt sich z. B. die große bronzezeitliche Hügelgräber-Kulturprovinz nicht als Ganzes den Kelten zuschreiben. Das Problem kompliziert sich nach ihm durch die Italikerfrage. Wenn auch die einzelnen Schlußfolgerungen durchaus nicht immer feststehen und nur als Arbeitshypothesen zu werten sind, so ist es doch sicher, daß die Methode der Siedlungsarchäologie imstande ist, manche Schwierigkeiten in der verwickelten Geschichte Europas vor der Zeit der geschriebenen Geschichtsquellen zu beseitigen. Vielleicht gelingt es mit dieser Methode auch, im engen Zusammenarbeiten mit den übrigen einschlägigen Wissenschaften festzustellen, wo die Ursitze der Indogermanen anzunehmen sein könnten. Die Unsicherheiten der Schlußfolgerungen sind m. E. wohl wenigstens zum Teil darauf zurückzuführen, daß die einzelnen in Frage kommenden Gebiete noch nicht genügend erforscht sind. Wer sich mit der Indogermanenfrage heute beschäftigt, muß, um überhaupt zu Schlußfolgerungen zu kommen, über manche Lücken unserer

Kenntnisse hinwegsehen, sei es, daß aus manchen Gebieten bis jetzt so wenig vorgeschichtliches Material vorliegt, sei es, daß das schon vorhandene Material noch nicht genügend bearbeitet und zugänglich gemacht ist. Nachdem jetzt allgemeine Arbeitshypothesen hinsichtlich der Zugehörigkeit bestimmter Kulturstufen zu bestimmten Völkern und Völkerstämmen vorliegen, ist es eine vordringliche Aufgabe der Vorgeschichtsforschung, durch Kleinarbeit diese Hypothesen in ihrer Anwendung auf engere Gebiete einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen. Diese Aufgabe fällt jener Forschungsrichtung zu, die Moetefindt (I. 168) als „Landesforschung" bezeichnet hat. Diese hat die Siedlungsgeschichte eines Landes zu verfolgen. Wenn einmal von ganz Mittel- und Nordeuropa und noch darüber hinaus lückenlos Darstellungen der vorgeschichtlichen Entwicklung der einzelnen, sei es geographisch oder auch politisch abgegrenzten Landesteile vorliegen, wird es möglich sein, ein mehr oder minder einwandfreies Gesamtbild zu gewinnen.

Um die Siedlungsgeschichte eines Landes zu erforschen, ist es notwendig, das Untersuchungsmaterial, das schon vorhanden ist, kritisch zu sichten und durch wissenschaftlich einwandfreie Untersuchungen von Gräbern und Wohnstätten neues Material herbeizuschaffen.

Zur Unterbringung und Zugänglichmachung der vorhandenen Funde dienen die Sammlungen. Leider ist in manchen Ländern das prähistorische Studienmaterial zum Teil in kleinen und kleinsten Sammlungen untergebracht, zum Teil sogar noch in Händen privater Sammler. Nach den bisherigen Erfahrungen sind dadurch die Funde stark gefährdet, da häufig in diesen Fällen eine sachgemäße Behandlung fehlt und die Gefahr besteht, daß die Gegenstände verderben und durch Verlust der genauen Bezeichnungen der Herkunft und der Fundumstände für die Wissenschaft bedeutungslos werden. Es wäre dringend erwünscht, daß durch Verständigung eine größere Konzentration des Sammlungsmaterials erzielt würde und sich vor allem private Sammler entschlössen, ihre Funde größeren, öffentlichen Sammlungen wenigstens als Leihgabe zur Aufstellung zu übergeben. Freilich wäre es dann Aufgabe des Staates, seinen vorgeschichtlichen Sammlungen entsprechende Räume und die zum Unterhalt

nötigen Mittel zur Verfügung zu stellen, was leider nicht überall der Fall ist.

Eine wichtige Forderung ist es, daß die in den Sammlungen vorhandenen Funde in einem Gesamtkatalog festgelegt und die Bodendenkmale inventarisiert werden, wodurch den Forschern ein wesentliches Hilfsmittel zur Verfügung stände.

Um diese Forderung zu erfüllen, fehlt es an der nötigen Zahl der Berufsprähistoriker. Es ist ausgeschlossen, mit den vorhandenen auch nur die notwendigsten Forderungen zu erfüllen, dazu ist eine viel größere Zahl von freiwilligen Hilfskräften nötig. Diese Hilfskräfte können nur dann gewonnen werden, wenn in möglichst weiten Kreisen das Interesse für die Vorgeschichtsforschung geweckt wird. Zu diesem Zwecke sind in den verschiedenen Teilen Deutschlands Vereine entstanden. Aber es ist nur ein Teil der Bevölkerung, der dadurch erfaßt wird. Um einen größeren Kreis zu gewinnen, ist es notwendig, daß in den verschiedenen Schulgattungen die Prähistorie entsprechend zu Wort kommt.

Nach dem Kriege hat die Begeisterung für Heimatkunde in den Kreisen der Volksschullehrkräfte starke Wellen erzeugt. Wie es scheint, gehen diese Wellen nicht mehr so hoch; immerhin aber finden wir bei den Lehrkräften der Volksschule viel Verständnis. Freilich fehlt es an der nötigen wissenschaftlichen Grundlage, ein Übelstand, dem die Organisationen der Volksschullehrkräfte gelegentlich durch Ferienkurse abzuhelfen suchen.

Solange aber prähistorische Kenntnisse nicht schon in den Lehrerseminarien in irgendeiner Weise den zukünftigen Lehrern beigebracht werden, bleiben die Kurse nur ein dürftiger Ersatz; diese sollten eigentlich nur ein Mittel zur Auffrischung und Vertiefung der Kenntnisse sein.

Für eine Verwertung der Vorgeschichte in der Heimatkunde der Volksschule fehlt ferner das Anschauungsmaterial. In den Schulen Lehrsammlungen von prähistorischen Originalen anzulegen, wie dies in letzter Zeit wiederholt vorgekommen ist, kann nicht gebilligt werden. Die Gegenstände in solchen Schulsammlungen sind stark gefährdet und infolge der starken Zersplitterung in vielen Orten der wissenschaftlichen Forschung so gut wie voll-

ständig entzogen. Derartigen Bestrebungen muß von Seiten der Behörden entgegengetreten werden, die Lehrkräfte müssen angewiesen werden, dafür zu sorgen, daß vorgeschichtliche Funde in eine größere öffentliche Sammlung kommen.

Ist das Zurückbehalten von prähistorischen Originalfunden in den einzelnen Schulen zu beanstanden, so ist andererseits die Forderung zu stellen, jeder Schule die Möglichkeit zu geben, sich Anschauungsmaterial in Form von Abbildungen zu verschaffen. Dies kann durch Herstellung von Wandtafeln geschehen. Es gibt nun wohl eine Anzahl von prähistorischen Wandtafeln. Diese sind aber zum Teil veraltet und nicht nach pädagogischen Grundsätzen für die Zwecke der Schule eingerichtet. Naturgemäß können auch vorgeschichtliche Wandtafeln nicht für ganz Deutschland hergestellt werden, da die vorgeschichtlichen Kulturverhältnisse in den verschiedenen Teilen Deutschlands ganz verschieden sind. Es müßten also Wandtafeln geschaffen werden, auf denen die Funde kleinerer Gebiete dargestellt sind. Das mindeste wäre es für Nord-, Mittel- und Süddeutschland verschiedene Wandtafeln zu schaffen, obgleich auch in diesem Falle die Verschiedenheiten der vorgeschichtlichen Kulturen noch nicht genügend berücksichtigt werden könnten. Zu erwägen ist es auch, ob nicht für die Volksschulen und die höheren Schulen den verschiedenen Bedürfnissen entsprechend verschiedene Tafeln benötigt werden. Derartige Wandtafeln gäben der Lehrkraft die Möglichkeit, die Schüler auf die Kultur der Vergangenheit, deren Spuren in den meist unscheinbaren Funden auf uns gekommen sind, aufmerksam zu machen und mit der Vorstellung der Minderwertigkeit der Kultur unserer Vorfahren aufzuräumen.

Eine solche Belehrung der Schüler würde einerseits dazu beitragen, daß Funde nicht verschleudert und die Denkmale geachtet würden, andererseits würde bei manchem die erste Grundlage dafür gelegt, daß er später ein wertvoller Mitarbeiter in der Erforschung der Vor- und Frühgeschichte würde.

Bei den Lehrkräften der höheren Schulen war, von begrüßenswerten Ausnahmen abgesehen, die Begeisterung für die Heimatkunde nicht so groß; es hängt das mit der Vorbildung, die sich mehr mit antiker Geschichte als mit heimischer Kulturgeschichte bisher befaßt hat, zusammen. Es wurde wiederholt ver-

langt, Prähistorie solle in den höheren Schulen eigenes Fach werden. Dies wäre aber verfehlt. Wir müssen vielmehr die Forderung stellen, daß die Vor- und Frühgeschichte unserer Heimat die einzelnen, schon bestehenden einschlägigen Fächer durchdringt, indem der Lehrer jede Gelegenheit benutzt, die der Unterricht bietet, auf die heimischen vorgeschichtlichen Kulturen hinzuweisen. Um diese Forderung zu erreichen, fehlt die nötige Schulung. Bisher ist kein Studierender der Geschichte oder klassischen Philologie gezwungen, auf der Universität Prähistorie, wenn auch in bescheidenem Umfange, zu hören. Da Prähistorie nur an wenigen Universitäten Prüfungsfach für Erlangung der Doktorwürde ist, darf es einen auch nicht wundernehmen, wenn Studierende an den meisten Universitäten andere Fächer betreiben, die ihnen in irgendeiner Form von Nutzen sind.

Als Mindestforderung ist zu verlangen:

1. Prähistorie ist an den Universitäten bei der Doktorprüfung als Prüfungsfach zuzulassen.
2. Von jedem Studierenden vor allem der Geschichte, alter Philologie und Geographie muß der Nachweis erbracht werden, daß er Prähistorie gehört hat.
3. In den höheren Schulen einschließlich der Lehrerseminare soll die Prähistorie die einschlägigen Fächer durchdringen.
4. Fur den Schulgebrauch sind Wandtafeln der Vor- und Frühgeschichte zu schaffen.

Wenn schon in der Volksschule und dann in den höheren Schulen die Schüler mit den Ergebnissen der heimischen Vor- und Frühgeschichte bekannt würden und wenn an den Universitäten und Hochschulen, sowie an den Lehrerseminarien die zukünftigen Lehrer des Volkes auf ihre Lehrtätigkeit in diesem Gebiet vorbereitet würden, dann würde die Vor- und Frühgeschichte in ganz Deutschland wesentliche Förderung erfahren. Vor allem könnten wir genügend freiwillige Mitarbeiter zur Durchführung der Erfordernisse der Landesforschung gewinnen.

Die Vorgeschichte hat heute aber auch noch eine andere wichtige Aufgabe zu erfüllen. Durch die Deutschland und Österreich aufgezwungenen sog. Friedensverträge kamen verschiedene deutsche Gebiete unter fremde Herrschaft. Es besteht nun das un-

wissenschaftliche, politisch tendenziöse Bestreben, diesen deutschen Landesteilen nicht nur mit Hilfe der Geschichte, sondern auch mit Hilfe der Vorgeschichte ihren deutschen Charakter abzusprechen. Besonders gefährdet sind gegenwärtig Gebiete Ostdeutschlands, da polnische Forscher, ausgestattet mit dem in Berlin gewonnenen wissenschaftlichen Rüstzeug, die Vorgeschichtsforschung in den Dienst der polnischen Politik gestellt haben. Aber es besteht keine ernste Gefahr. Unsere Kollegen aus Ostdeutschland halten treue Wacht und treten diesen Bestrebungen erfolgreich entgegen. Doch auch in anderen Gegenden, z. B. Südtirol, wo deutsche Minderheiten unter fremder Herrschaft leiden, darf die Vorgeschichtsforschung nicht die Augen schließen, sondern muß stets bereit sein, etwa auftretenden ungerechtfertigten, unter dem Mantel der Wissenschaft verbreiteten Ansichten entgegenzutreten und deren Haltlosigkeit wissenschaftlich festzulegen.

In den vorstehenden Ausführungen fehlt noch der Hinweis auf die Aufgabe der Vorgeschichtsforschung und der Anthropologie, auch ihrerseits nachzuweisen, daß die Deutschösterreicher und die Reichsdeutschen schon seit den frühesten Zeiten kulturell und somatisch eng miteinander verbunden sind. Ich halte diesen Nachweis nicht mehr für eine Aufgabe, er ist bereits ein Ergebnis der Wissenschaft und deshalb darf von dieser Stelle aus feierlich verkündet werden, daß wir Reichsdeutsche, vor allem wir bayerischen Reichsdeutsche, allen äußeren Hemmnissen zum Trotze daran festhalten, daß die Bevölkerungen des Deutschen Reiches und Deutsch-Österreichs sich durch gemeinsame Abstammung und durch gemeinsame Kultur eins fühlen. Wenn auch durch die widrigen Verhältnisse, deren Änderung nicht in unserer Macht liegt, eine politische Vereinigung gegenwärtig nicht möglich ist, so wollen wir vorläufig wenigstens bestrebt sein, wie das auch durch die wiederholten gemeinsamen Tagungen der Wiener und der Deutschen Anthropologischen Gesellschaften zum Ausdruck kommt, die kulturellen Beziehungen zu heben und zu pflegen. Möge es zum Segen des für ganz Europa wichtigen Deutschtums gelingen, diese Beziehungen immer enger und enger zu gestalten!

Zitierte Literatur.

1. H. Mötefindt. Richtungen und Ziele der Vorgeschichtsforschung der Gegenwart. Mannus-Bibliothek. Nr. 22. S. 158—170.
2. P. W. Schmidt. Die ethnologische Abteilung der Vatikanischen Missionsausstellung. Die kath. Missionen. 1926. S. 136—141.
3. P. W. Schmidt u. P. W. Koppers. Völker und Kulturen. 3. Band, 1. Teil, von „Der Mensch aller Zeiten". Regensburg.
4. O. Menghin. Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode. Semaine d'Ethnologie religieuse. III. Sess. (1922) 1923. S. 203—218.
5. O. Menghin. Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. Anthropos XX, 1925. S. 516—557.
6. G. Kossinna. Die Herkunft der Germanen. Mannus-Bibliothek Nr. 6.
7. G. Kossinna. Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Irminsul I. Berlin-Lichterfelde 1926.
8. O. Menghin. Vorgeschichtliche Kulturen und Völker auf deutscher Erde. Korr. Bl. d. Gesamtvereins d. deutschen Geschichts- u. Altertumsvereine. 1926. Nr. 1—3.

DIE ÄLTESTEN BILDNISSE DER HEILIGEN BERNWARD UND GODEHARD.

VON SIGFRID H. STEINBERG.

Wie alle mittelalterlichen Personendarstellungen sind auch die von den beiden heiliggesprochenen Hildesheimer Bischöfen Bernward (993—1022) und Godehard (1022—1038) überlieferten Bildnisse nicht als Zeugnisse für die äußere Gestalt oder als Erkennungsmittel für die hinter der äußeren Erscheinung liegende geistige Persönlichkeit der Abgebildeten, also weder als realistische noch als psychologische Porträts, zu werten.[1] Jene dem modernen Bildnis gegenüber selbstverständliche Einstellung muß im vorliegenden Fall schon deshalb außer Betracht bleiben, weil es von Bernward nur eine einzige zeitgenössische Darstellung, von Godehard gar keine gibt, so daß hinsichtlich der Ähnlichkeitsfrage eine Entscheidung überhaupt nicht zu fällen ist. Weitere Bilder der beiden liegen aber erst seit länger als einem Jahrhundert nach ihrem Tod vor, als sicher kein Mensch mehr einen persönlichen oder ihm auch nur mittelbar durch Augenzeugen überlieferten Eindruck gehabt hat. Es kam den Auftraggebern dieser Bildnisse auch gar nicht darauf an, das Aussehen des historischen Menschen und Bischofs festzuhalten. Erst ihre Kanonisation hat die Bilder entstehen lassen; und als Dokumente der Heiligenverehrung, als Schmuckstücke der ihrem Kultus geweihten Kirchen und kirchlichen Gebrauchsgegenstände sagen daher die Porträts mehr aus über die Menschen, die sie anfertigen ließen und anfertigten, als über die Dargestellten selbst.

---

[1]) Die Geschichte des Porträts im mittelalterlichen Deutschland wird demnächst in einer von Walter Goetz herausgegebenen Publikation behandelt werden (P. E. Schramm, Das Herrscherbildnis; J. Prochno, Das Schreiberbildnis; S. H. Steinberg, Bildnisse nichtköniglicher Personen). Daselbst auch Belege über Ähnlichkeitsfrage, Begriff des Porträts im Mittelalter, Voraussetzungen für die Entstehung von Porträts u. ä.; ferner Abb. der meisten nachfolgend erwähnten Bilder.

Als sichtbarer Ausdruck der Heiligenverehrung sollen daher die Bildnisse der Heiligen Bernward und Godehard bis zum Ende des 14. Jahrhunderts betrachtet werden; unter diesem Gesichtspunkt können sie auch über ihren Kult und seine Ausstrahlung von Hildesheim aus, namentlich aber in Hildesheim selbst — denn nur hier sind bis zu jener Zeit Porträts der beiden nachzuweisen — einigen neuen Aufschluß geben.

Das zu seinen Lebzeiten ausgeführte Bildnis Bernwards befindet sich in einem Evangeliar, das er dem Hildesheimer Dom geschenkt hat.[1]) Da die fruchtbare Epoche seines — oder des von ihm angeregten — Kunstschaffens erst nach seiner Romreise (1001) einsetzt, fällt auch die Entstehung dieser Handschrift in die beiden letzten Jahrzehnte seines Episkopats.[2])

Nähere Nachrichten darüber wie über den Entstehungsort fehlen, da es nicht feststeht, ob der Maler des Bildes, der mit dem Schreiber und dem Initialenmaler kaum identisch ist, in St. Gallen — woher er wohl kommt — oder in Hildesheim — wie vermutlich der aus Regensburg stammende Initialenmaler — gearbeitet hat. Der Ähnlichkeitswert des Bildes ist daher zumindest zweifelhaft. Bernward ist darauf als ein kleiner schwarzhaariger tonsurierter Mann wiedergegeben. Auch Gero von Köln (969—975) und Sigbert von Minden (1022—1036) zeigen auf ähnlich komponierten Dedikationsbildern gleichfalls dunkle Haarfarbe.[3]) Alle drei sind Niedersachsen, also höchstwahrscheinlich von heller Haarfarbe gewesen. Weit entfernt vom Streben nach Wirklichkeit, das sich nach Kemmerich[4]) angeblich gerade in der Haarfarbe sehr früh äußern soll, ist auf allen diesen Bildern die Farbe offenbar nur mit Rücksicht auf die Koloritwirkung im Bildganzen und in Anlehnung an spätantike Vorlagen gewählt.

Das von Bernward geführte Siegel ist — ein letzter Nachklang karolingischen Brauches — eine antike Gemme.[5]) In seinem

---

[1]) Hildesheim, Domschatz Nr. 18, f. 16 v. — Abb. A. Chroust, Mon. Pal. 2. Serie, 19, 7. — Lit.: J. H. Josten, Neue Studien zur Evangelienhandschrift Nr. 18 (Straßburg 1909).

[2]) V. C. Habicht, Des hlg. Bernward von Hildesheim Kunstwerke (Bremen 1922), Abb. 16, setzt das Evangeliar ohne nähere Begründung „um 1007" an.

[3]) Für Gero: Landesbibl. Darmstadt, Cod. lat. 1948, f. 6v und f. 7v; für Sigbert: Staatsbibl. Berlin, Ms. theol. lat. fol. 2, f. 9r und Ms. theol. lat. quart. 3, f. 1v.

[4]) M. Kemmerich, Die frühmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland (München 1907), S. 62, wo er dem Gero fälschlicherweise blonde Haare gibt.

[5]) Abb. UB. Hochstift Hildesheim I, Taf. I, 4.

letzten Lebensjahr spricht er von einem ,,besseren goldenen Siegel", das ihm König Heinrich II. geschenkt habe; aber der erhaltene Abdruck, der die auf Bischofssiegeln übliche Figur eines sitzenden Bischofs mit Stab und Buch zeigt, ist unecht.[1]) Die fünf Münzprägungen Bernwards zeigen einen diademgeschmückten Kopf; ob dieser aber den Bischof darstellen soll, scheint mir zweifelhaft.[2])

Von Godehard[3]) gibt es kein gleichzeitiges Bild. Als Abt von Altaich wie als Bischof von Hildesheim eifrig den Reformideen dienend und ihre Ziele, wo immer es in seiner Macht stand, durchsetzend, hat er wohl das kirchlich-religiöse Leben durch zahlreiche Gründungen von Kirchen und Klöstern und durch Besserung der Kirchenzucht gefördert; aber das künstlerische Leben Hildesheims, das von seinem Vorgänger auf den Gipfel geführt war, ist unter ihm eingeschlafen. Da er auf prunkvolle Ausstattung des Gottesdienstes verzichtete, fehlen auch zeitgenössische Porträts von ihm, die ja in reich geschmückten Meßbüchern oder auf anderen Geräten frommer Kunst hätten angebracht sein müssen.

In den nach Heinrichs III. Tode (1056) mit voller Schärfe ausbrechenden Kämpfen gingen die Institutionen und geistigen Grundlagen unter, auf denen die Wirksamkeit eines Bernwards beruht hatte: die staatstreue Reichskirche, deren Vertreter sich ebenso sehr als königliche Beamte wie als geistliche Würdenträger gefühlt hatten, und die als natürlich empfundene Verschmolzenheit weltlich-germanischer und geistlich-römischer Kultur. Es triumphierten die asketischen, hierarchischen, weltflüchtigen Ideale, denen

[1]) St. Beißel, Der heilige Bernward als Künstler (Hildesheim 1895), S. 53.

[2]) H. Dannenberg, Die deutschen Münzen, Bd. I, S. 275; Taf. 31, 710 und 711; Bd. II, S. 641; Taf. 78, 710. Dasselbe gilt für die beiden Prägungen Godehards, wo zwar das Diadem, aber auch Tonsur oder Mitra fehlen (ebda. I, 275f.; Taf. 31, 712).

[3]) Godehard ist der Sohn eines niederbairischen Ministerialen; Riezler, ADB IX 482, verteidigt daher mit Recht die hochdeutsche Form ,,Gotthard" als die bessere gegenüber der durch seinen Biographen Wolfher eingeführten niederdeutschen ,,Godehard"; da diese aber in Hildesheim die allein gebräuchliche ist, habe ich sie hier beibehalten. Vgl. auch die Übersetzung ,,bonum firmum" in den Versus in laudem sancti Godehardi (MGSS XI, 221[46]).

ein Godehard nachgelebt hatte. Godehard ist es denn auch, auf den sich die Blicke richten, als auf dem Höhepunkt der hierarchischen Epoche frommer Glaubenseifer streng kirchlicher Männer nach einem Sonderheiligen verlangte — vielleicht auch nur die Bestätigung des längst Verehrten durchsetzte —, der als Schutzherr jener zeitgemäßen Ideen den Glanz der Hildesheimer Kirche zu erhöhen vermochte.

Im Jahre 1131 erreicht Bischof Bernhard I. von Hildesheim (1130—1153) auf der Synode von Lüttich das Versprechen, im selben Jahr auf der Synode zu Reims durch Innozenz II. den Vollzug der schon von seinem Vorgänger Berthold (1119—1130) betriebenen Kanonisation Godehards. Der Zusammenhang zwischen diesem Akt und der Kirchenpolitik der Reformpartei liegt klar zutage: Bernhard zeigt sich durch die Gründung von Amelunxborn (vor 1141), des Mutterklosters der norddeutschen Zisterzienserklöster, als Freund der von diesem Orden mit besonderem Nachdruck vertretenen päpstlichen und mönchischen Interessen; und neben den Benediktinern, deren Orden Godehard angehört hatte, sind es namentlich die durch Bernhard von Clairvaux soeben zum Vortrupp der streitenden Kirche gewordenen Zisterzienser, die sich der Ausbreitung des Godehardkultus auf das entschiedenste annehmen: 1132 ersetzt Udo von Naumburg die Benediktiner in Schmölln durch Walkenrieder Zisterzienser und verschafft diesen im gleichen Jahr anläßlich seiner Anwesenheit bei der Erhebung der Gebeine Godehards Reliquien des neuen Heiligen. Vor 1137 baut Erzbischof Adalbert I. von Mainz, ein Schüler der Hildesheimer Domschule, an seiner Kathedralkirche eine Gotthardkapelle als erzbischöfliche Hauskapelle. In der von Zisterziensern kolonisierten Mark Brandenburg beginnt vor 1150 der Bau der Gotthardkirche in der Altstadt Brandenburg. 1144 erhält das Benediktinerkloster St. Peter bei Erfurt, 1154 das Augustinerchorherrenstift St. Georg bei Goslar, 1133 und 1185 das Zisterziensetinnenkloster Ichtershausen Reliquien Godehards. Bischof Berno von Schwerin (1160—1191), ein Zisterziensermönch aus Amelunxborn, tauft den slawischen Ort Goderac in Godehardsdorf um und weiht die dortige Kirche dem Godehard als Schutzpatron. 1184 wird in Ungarn an der Raab die Benediktinerabtei St. Gotthard gegründet, die 1219 an die Zisterzienser übergeht. Zisterzienser

aus Georgenthal in Thüringen sind es, die Anfang des 13. Jahrhunderts das Gotthardhospiz „in monte Tremulo" anlegen, von wo dann der Kult des Heiligen sich nach Mailand, Bergamo, Brescia und Genua fortpflanzt. Von demselben Kloster aus wird 1243 Leslau in Preußen besiedelt und dem Godehard geweiht.

Bildnisse Godehards sind jedoch zuerst und bis zum Ende des 14. Jahrhunderts — soweit wenigstens überliefert — ausschließlich auf Hildesheimer Boden entstanden. Hier hat Bernhard I. schon 1133 mit der Grundsteinlegung eines Godehardklosters begonnen, und aus diesem gehen in der Folgezeit die meisten Kunstwerke hervor, auf denen der Heilige bildlich wiedergegeben wird. Das Kloster wurde mit Benediktinern besetzt, und gleich der erste Abt Friedrich (c. 1140—c. 1155) bringt die Figur des Heiligen auf seinem Siegel an.[1]) Dieses Siegelbild ist das erste Porträt Godehards. Der etwaige Gedanke an Ähnlichkeit wird schon durch den zeitlichen Abstand illusorisch; die Devotion des „servulus" vor dem „beatus" — wie Friedrich auf der Umschrift sich und Godehard bezeichnet — und die Schutzherrschaft des Heiligen über sein Kloster sind es, was der Stempel zum Ausdruck bringt.

Kurz danach — etwa um 1160 — zwei weitere Bildnisse Godehards, auf denen er beide Male zusammen mit dem seit 200 Jahren in Hildesheim verehrten heiligen Epiphanius[2]) zu Seiten der Gottesmutter erscheint: Auf dem ältesten Siegel des Domkapitels[3]) und auf einem Beinrelief, dessen ursprüngliche Bestimmung nicht mehr feststellbar ist.[4])

Noch ehe der wohl schon von Bischof Bernhard in Auftrag gegebene Schrein vollendet ist, der zur Aufnahme von Godehards Gebeinen bestimmt war, erhält der neue Heilige in seinem irdischen Vorgänger einen Gefährten, einen Nebenbuhler möchte man sagen.

[1]) Abb. UB. Hochstift Hildesheim II, nr. 19.

[2]) Seine Translation von Pavia nach Hildesheim, bzw. der Diebstahl seiner Gebeine, erfolgte 964 durch Bischof Otwin (MGSS IV, 284ff.). Zu den von Godehard erneuerten Kirchen gehört auch die von Otwin gegründete Epiphaniuskirche.

[3]) Abb. UB. Hochstift Hildesheim I, Taf. IV; scheinbar zuerst verwendet ebda. nr. 323.

[4]) Vgl. S. 282.

Die Benediktiner von St. Michael in Hildesheim, Bernwards Lieblingsschöpfung, merkten, wie der Glanz ihres Klosters und der Ruhm seines Erbauers vor dem neuen Heiligen und der diesem geweihten Gründung zu schwinden drohten. Da setzen sie es im Jahre 1150 auf der sächsischen Provinzialsynode zu Erfurt durch, daß auch Bernwards Verehrung als eines Heiligen erlaubt würde, zunächst für den Bereich ihres Klosters. Zunächst — denn sicher beabsichtigten sie, diesem ersten Schritt weitere folgen zu lassen bis zur regelrechten Kanonisation. Sie haben jedenfalls nichts versäumt, um dieser kommenden Forderung durch eine zielbewußte Pflege des Andenkens Bernwards die Wege zu ebnen. Diesem Streben wurde, sicherlich ganz im Sinne Bernwards, die Kunst dienstbar gemacht, und ihm verdanken wir die nächsten Bildnisse Bernwards.

Um 1160 gehen aus der neu aufblühenden Schule von St. Michael als erste Früchte zwei kostbare Meßbücher hervor, beide je ein Bildnis Bernwards enthaltend.[1]) Ein Doppeltes wird aus diesen Illustrationen ersichtlich: Einmal betonen die rings um den eigentlichen Bildinhalt angebrachten Köpfe von teilweise namentlich bezeichneten Mönchen das enge Verhältnis, in dem sich der Konvent

---

[1]) 1. Ratmannmissale. Hildesheim, Domschatz Nr. 37, f. 3v. — Abb. A. Chroust, Mon. Pal., Serie 2, Lief. 21, 3. „Ratmannus, presbiter et monachus" hat die Handschrift 1159 im Auftrag des Abtes Franco fertiggestellt. Außer ihm sind noch 6 Mönchsköpfe in Rundmedaillons abgebildet. Von den diesen beigesetzten Namen ist nur „Gevehardus" ursprünglich, während die übrigen fünf (Brun eps, Benno eps, Franco abbas, Gutolv, Wynnimar) aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts stammen. Falsch sind bestimmt die Bezeichnungen zweier als Bischöfe; alle sind deutlich als Mönche gekennzeichnet. Die Lesungen von St. Beißel, Zs. f. christl. Kunst 1902, 265ff., sind ungenau. — 2. Heinrichmissale. Jetzt im Besitz der Grafen Fürstenberg-Stammheim-Stammheim in Stammheim (Rheinland). Der Schreiber nennt sich „Heinricus presbyter de Midel . . ." (Kloster Midlum ?); im Giebel oberhalb Bernwards wiederum „Gevehardus presbyter et monachus"; ferner die gleiche Anordnung von 6 Kopfmedaillons wie im Ratmannmissale, von denen eines die Beischrift „Widikindus presbyter et monachus" trägt. Gebhard scheint, etwa als Donator, sich besonders hervorgetan zu haben. Stilistisch gehören die Handschriften so nahe zusammen, daß P. Clemen, Bau- und Kunstdenkmäler der Rheinprovinz V, 1, S. 146, mit seiner Ansetzung des Heinrichmissale um 1200 irrt; vgl. Beißel, a. a. O., und Doering-Haseloff, Kunstdenkmale Sachsens und Thüringens, S. 93.

mit Bernward verbunden fühlt[1]); zum andern wird durch den Bernward verliehenen Heiligenschein das erwähnte Streben nach seiner vollen Kanonisation unterstrichen[2]) — er erscheint dem Erzengel Michael völlig gleichgeordnet, und der Schreiber (oder Stifter) neigt sich vor ihm in der adorierenden Stellung, wie sie auf Dedikationsbildern vor Heiligen üblich ist. Kurz danach wird ferner in St. Michael die Thangmar-Vita Bernwards neu abgeschrieben, und diese Handschrift wird mit einem Initialbild des Helden geschmückt, das ihn gleichfalls mit dem Nimbus versehen zeigt.[3])

Auch das nächste Bernwardbild — entstanden kurz vor 1186, also vor seiner Heiligsprechung — zeigt ihn inmitten anerkannter Heiliger und diesen völlig gleichgestellt, wiederum mit dem Nimbus geschmückt. Es ist dies die Darstellung auf der nördlichen Chorschranke der Michaelskirche, welche von Bischof Adelog (1170 bis 1190) erneuert und prächtig ausgestattet worden ist.[4]) Während dieses Umbaus ist auch jene Bischofsfigur an der Außenseite des Westchors angebracht, in der man mit Grund ebenfalls Bernward zu erkennen glaubt.[5])

Aber Adelog, dem das Hildesheimer Kunstleben überhaupt viel verdankt, hat auch dem Godehardskloster seine Fürsorge angedeihen lassen. Unter ihm ist 1172 der Bau der Kirche abgeschlossen, und um diese Zeit wird der Godehardschrein fertiggestellt und das Godehardevangeliar, wovon nur noch der reich verzierte Deckel erhalten ist, gearbeitet sein. Auf beiden Werken sind Bildnisse Godehards angebracht: auf der Vorderseite des Buch-

[1]) Vgl. das Spruchband des Presbyters Heinrich: „Memor esto congregationis tue."

[2]) Eine ähnliche Prätention scheint bei der Anbringung des Nimbus auf dem Brustbild Ottos von Bamberg im Michelsberger Totenbuch vorzuliegen, das kurz nach 1139 entstanden ist, während Otto erst 1189 kanonisiert wurde. Vgl. Die Prüfeninger Vita, hrsg. v. A. Hofmeister (Greifswald 1924), S. LII f. u. LIX.

[3]) Hannover, Staatsarchiv, F 5, S. 4. — Abb. Chroust, a. a. O., 2. Serie, Lief. 20, 10.

[4]) Abb.: O. Beyse, St. Michael zu Hildesheim, S. 33. Vgl. H. Beenken, Romanische Skulptur, S. 222ff. u. ders., Schreine u. Schranken, S. 90.

[5]) Abb.: A. Zeller, Die romanischen Baudenkmäler von Hildesheim (Berlin 1907), Taf. XVI, 3; vgl. V. C. Habicht, Die mittelalterliche Plastik Hildesheims (Straßburg 1917), S. 48.

deckels eine kleine Walroßbeinfigur des Bischofs[1]), auf dem Schrein der Heilige zwischen Bischof Bernhard I., der seine Kanonisation durchführte, und einem anderen, nicht benannten Bischof.[2])

Dieser Aufschwung des künstlerischen Lebens seit der Mitte des 12. Jahrhunderts — wobei auch an die Kultur am Hofe Heinrichs des Löwen im benachbarten Braunschweig erinnert werden darf — erreicht dann um die und seit der Jahrhundertwende unter den Bischöfen Konrad I. (1194—1198), dem Kanzler Heinrichs VI., Hartbert (1198—1216, vorher seit 1193 Dompropst), dem Parteigänger der Welfen, und Konrad II. (1221—1246), dem in Paris gebildeten Scholastiker und Förderer der Bettelorden, eine Höhe und Intensität, von der das ganze 13. und die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zehren. Hildesheim ist wieder, wie

[1]) Trier, Domschatz, Cod. 141, wohin das Buch in den Wirren der Säkularisationszeit gekommen ist. — Abb. A. Goldschmidt, Elfenbeinskulpturen III. Taf, XVII, 55. Der Band ist in seiner jetzigen Gestalt später zusammengebunden, die aus dem 15. Jahrhundert stammende Eintragung „Liber sancti Godehardi in Hildensem collatus a Friderico primo abbate" ist wertlos. Auch die Datierungen von E. F. Bange, Eine bairische Malerschule, S. 123, der den Deckel in den Anfang des 12. Jahrhunderts (und nach Paderborn) verlegt, und v. Falke, Deutsche Schmelzarbeiten, S. 107, 133 u. Taf. 103, der ihn um 1160 ansetzt, sind zu früh. Richtig sehen Goldschmidt, a. a. O. S. 21, und Braun, Goldschmiedekunst der vorgotischen Zeit, S. 6 u. Taf. 21, darin ein Hildesheimer Erzeugnis des ausgehenden 12. Jahrhunderts.

[2]) Abb.: H. Schmitz, Die Kunst des frühen und hohen Mittelalters, 127. — Die Figur links ist als „Bernhardus episcopus" — Beißel, Der heilige Bernward, S. 65, sieht darin zu Unrecht Bernward —, die in der Mitte als „Godehardus episcopus" benannt, die rechte ist jetzt ohne Beischrift; sie stellt einen Geistlichen in Chorornat und Mitra dar. A. Zeller, Bau- und Kunstdenkmäler Hildesheims, S. 51, sieht in dieser Gestalt Papst Innozenz II., der Godehard heilig sprach. Krâtz, Der Dom zu Hildesheim, S. 136, bezeichnet sie als Propst Berthold (1108—1142), der Godehards Sarkophag öffnen ließ. Man kann eher an den Bischof denken, unter dem der Schrein vollendet wurde. Dessen Datierung ist allerdings noch nicht geklärt: Krâtz, Schmitz und Habicht, Plastik, S. 16f. lassen ihn unter Bernhard I. entstanden sein, und M. Creutz, Anfänge des monumentalen Stils, S. 23, glaubt sogar noch Einwirkung Rogers von Helmershausen feststellen zu können. Zeller und Beißel setzen den Schrein ein halbes Jahrhundert später an. Nach den Darlegungen von H. Beenken, Schreine und Schranken — wo der Godehardschrein übrigens fehlt — ist er am besten in die Nähe der ersten großen rheinischen Schreine, also rund um 1180, einzuordnen. Der Bischof zur Linken Godehards wäre dann Adelog.

in den Tagen Bernwards, das geistig-künstlerische Zentrum Niedersachsens.

Zu Beginn dieser Periode entstehen in rascher Folge weitere Bildnisse Godehards. Ihn zeigt das im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts geschaffene nördliche Tympanon der Godehardskirche[1]), dessen Meister auch die im Domkreuzgang befindlichen Grabsteine des Bischofs Adelog († 1190) und des Presbyters Bruno († 1194) gearbeitet hat.[2]) Im Dom waren die Gräber der heiligen Epiphanius und Godehard; eben dieselben sind, in ihrer Mitte Christus, auf dem Türbogenfeld dargestellt.[3]) Um die gleiche Zeit wird Godehards Bild auf einem Tragaltar seiner Kirche angebracht, und zwar gemeinsam mit Bischof Bernhard.

Dieser ins Britische Museum verschlagene Tragaltar[4]) ist durch die zweimal auf ihm angebrachte Weihinschrift „Thidericus abbas III dedit" hinreichend als eine Stiftung des Abts Dietrich von St. Godehard (1181—1204) gekennzeichnet. Trotzdem ist er bisher nicht als solche erkannt worden. Dalton und Goldschmidt datieren ihn richtig in die 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, nehmen aber auf Grund der ganz unklaren späteren Geschichte des Altars niederrheinische Herkunft an. Debruge-Duménil[5]) identifiziert den Thidericus der Inschriften mit Abt Dietrich III. von Scheide (1240—1275); Goldschmidt sucht mit gutem Grund in Hildesheim, findet aber hier einen Abt Dietrich III. erst 1432—1449 im Michaelskloster, auf den die Dedikation natürlich nicht bezogen werden kann. Die richtige Zuweisung ist dadurch erschwert, daß „Thidericus abbas III" nicht „Abt Dietrich III.", sondern „Dietrich, dritter Abt (des Godehardklosters)" zu übersetzen ist. Die Godehardäbte beziffern sich nämlich nicht nach dem Vorkommen ihres Eigennamens, sondern nach ihrer Sukzession im Abtskatalog, und so erscheint Dietrich, der auf Friedrich (c. 1140—c. 1155) und Arnold (c. 1155—1181) folgte, stets als „Thidericus abbas tercius".[6])

---

[1]) Abb.: H. Beenken, Romanische Skulptur, Nr. 124.

[2]) Vgl. ebda Nr. 123. — Die Identität des Meisters bezweifelt E. Panofsky, Deutsche Plastik I, 124, ohne jedoch die Gleichzeitigkeit in Abrede zu stellen. — Die Datierung bei W. Bode, Geschichte der deutschen Plastik (Berlin o. J.), S. 42, auf 1240—1250 ist unmöglich.

[3]) Die Annahme Bodes, a. a. O., die auch B. Meier, Portale zwischen Weser und Elbe, S. 61, für nicht unmöglich erklärt, daß Bernward und Godehard gemeint seien, erledigt sich durch die obigen Ausführungen; diese beiden kommen vor der Mitte des 14. Jahrhunderts nicht gemeinsam vor.

[4]) O. M. Dalton, Catalogue of the Ivory Carvings, S. 59, Nr. 69 u. 70; A. Goldschmidt, Elfenbeinskulpturen II, 137.

[5]) zitiert bei Goldschmidt.

[6]) UB. Hochstift Hildesheim I, 407, 410, 411, 412, 431.



St. Godehard. Pergamentmalerei an einem Tragaltar im Britischen Museum

In die Oberfläche des Altars sind zwei Pergamentstreifen mit Bildern der Bischöfe Godehard und Bernhard I. eingelassen.*) Daß auch Bernhard den Heiligenschein trägt, erklärt sich daraus, daß er in seiner Gründung und Begräbnisstätte bis ins 18. Jahrhundert hinein als Heiliger verehrt wurde, ohne daß seine rituelle Kanonisation erfolgt wäre.[1])

Ferner sind an dem Altar die beiden oben erwähnten Reliefs angebracht, Maria und Johannes unter dem Kreuz, und Maria zwischen zwei heiligen Bischöfen, die als Epiphanius und Godehard zu deuten sind. Diese Arbeiten scheinen von einem ähnlichen, etwas früheren Altärchen zu stammen. v. Falke[2]) läßt sie, übrigens bereits richtig: in Hildesheim, um 1160 entstanden sein, Goldschmidt[3]) anfänglich schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, verlegt sie jetzt aber doch auch später.[4])

Selbst die Tatsache der 1193 durch Cölestin III. endlich vollzogenen Kanonisation Bernwards hat dessen Kult nicht über die Mauern von St. Michael hinaustragen können. Sie ist, wie schon die beschränkte Heiligsprechung von 1150, ganz ausschließlich

---

[1]) Vgl. darüber Acta Sanctorum, tom. V. Iulii (32), 100ff.
[2]) Schmelzarbeiten, Taf. 103. [3]) a. a. O., S. 42.
[4]) Nach brieflicher Mitteilung von Herrn Geheimrat Goldschmidt.
*) Die hier erstmalig wiedergegebenen Abb. verdanke ich der Güte des Herrn O. M. Dalton, London.



Bischof Bernhard I. von Hildesheim (1130—1153). Pergamentmalerei an einem Tragaltar im Britischen Museum

das Werk der Mönche des Klosters, die den 1192 bei ihnen weilenden Kardinal Cinthius für ihren Plan gewonnen hatten. So beschränken sich denn auch die nach der Kanonisation entstandenen Bernwardbildnisse im nächsten Jahrhundert auf das Siegel des Klosters, das zu Beginn des 13. Jahrhunderts erstmalig vorkommt und worauf der Heilige dem Erzengel seine Kirche darbringt[1]), sowie zwei unmittelbar durch die Kanonisation veranlaßte Kultgegenstände: ein in der Reformationszeit verkaufter und wohl eingeschmolzener Schrein[2]), auf dem eine bildliche Darstellung Bernwards vorausgesetzt werden darf, und ein um 1210 entstandenes Kopfreliquiar.[3])

Gerade damals gewinnt dagegen der Godehardkultus neue Ausdehnung bis an die Gestade der Ostsee und des Mittelmeers und ins Ungarland. Doch finden sich Bildnisse Godehards aus dieser Zeit hier noch nirgends. In Hildesheim jedoch setzt die dem

[1]) Abb.: UB. Hochstift Hildesheim II, nr. 27.

[2]) Siehe O. Beyse, St. Michael zu Hildesheim, S. 10.

[3]) Abb.: V. C. Habicht, Des hlg. B. v. H. Kunstwerke, Abb. 25.

bischöflichen Stadtherrn jetzt ihre Freiheit abtrotzende Bürgerschaft Godehards Bild auf ihr erstes Stadtsiegel von 1217[1]); um dieselbe Zeit wiederholt das von 1217 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts in Gebrauch gewesene zweite Siegel des Domkapitels den früheren Stempel[2]), und die gleiche Gruppe — Maria zwischen Epiphanius und Godehard — findet sich auch auf dem um 1220 gegossenen Taufbecken im Dom, dessen Stifter „Wilbernus“ mit dem von 1216—1221 nachweisbaren Dompropst Wilbrand, Graf von Oldenburg, späteren Bischof von Paderborn (1225—1228) und Utrecht (1228—1235), identisch ist.[3])

Im Jahre 1288 weiht Bischof Sigfrid II. (1279—1310) eine Silberbüste Godehards, die jetzt verschollen ist.[4]) Bei der Neuanfertigung des Stadtsiegels c. 1300 bleibt der Stempel mit dem heiligen Godehard fast unverändert, nur die Umschrift lautet jetzt: Sigillum burgensium de Hildensem.[5]) Zur selben Zeit bestätigt das Hildesheimer Stadtrecht (von 1300) die unveränderte Wertschätzung, die der Heilige auch in den Kreisen des Bürgertums genoß: Sein Festtag, der 5. Mai, zählt zu den wichtigsten Markttagen[6]), muß also ständig eine Menge andächtigen (und kauflustigen) Volkes in die Stadt gezogen haben. Die Beseitigung des Heiligennamens aus dem Stadtsiegel wird ihren Grund in dem verschärften politischen Gegensatz zwischen Bischof und Domkapitel auf der einen, Rat und Bürgerschaft auf der anderen Seite haben.

Zwar pflegten St. Michael und St. Godehard auch weiterhin jedes für sich das Andenken ihrer Heiligen durch deren bildliche Wiedergabe: Die lebensgroße Tumbenfigur Bernwards, mit der zu Beginn des 14. Jahrhunderts der von ihm selbst geschaffene Sarkophag in der Krypta von St. Michael überdeckt wurde,[7]) und die um 1360—1370 gleichfalls für die Michaelskrypta ver-

---

[1]) Abb.: UB. Stadt Hildesheim VII, Taf. 1; die Umschrift lautet: † Sanctus Godehardus episcopus in Hildensem.

[2]) Abb.: UB. Hochstift Hildesheim II, Taf. II, 6.

[3]) Mit dem Nachweis dieser Identität, den ich in dem S. 273, Anm. 1 zitierten Buch des näheren erbringen werde, ist eine sichere Datierung des Taufbeckens, die jetzt innerhalb des ganzen 13. Jahrhunderts schwankt, ermöglicht.

[4]) A. Zeller, Bau- und Kunstdenkmäler Hildesheims, S. 251.

[5]) Abb.: UB. Stadt Hildesheim VII, Taf. I, 2.

[6]) Gebauer, Geschichte der Stadt Hildesheim I, 224.

[7]) Abb.: Habicht, Plastik, Taf. XII, 28.

fertigte Statue Bernwards[1]) sind die nächsten Zeugnisse dafür, denen sich in der Folgezeit für beide Heilige weitere anschließen. Aber ihnen fehlt der früher zu beobachtende Anspruch auf ausschließliche Verehrung und die daraus folgende Spannung zwischen den beiden Kultstätten. Der jetzt zur vollen Herrschaft gelangte bürgerliche Geist der Stadt hat den durch die klösterlichen Sonderinteressen erzeugten und gepflegten Gegensatz überbrückt. Als die Hildesheimer Bürgerschaft um die Mitte des 14. Jahrhunderts ihre Stadtbefestigung vollendete, führte sie dabei eine symbolische Versöhnung der beiden Heiligen durch: Epiphanius verschwindet aus seiner Stellung als ältester Hildesheimer Ortspatron, und an seinen Platz tritt neben Godehard der heilige Bernward. Auf der Außenseite des Ostertores werden diese beiden zu Seiten der Madonna angebracht.[2]) Hier erscheint Bernward zum erstenmal mit seinem gleicharmigen Kreuz in der Hand dargestellt, das ihm, dem Patron der Goldschmiede, als Attribut geblieben ist.[3]) Dann greift auch die Kirche diese neue Zusammenstellung auf: Um 1390 stehen Bernwards und Godehards Statuen am Nordwestportal des Doms.[4]) Noch ist ihnen hier der Domheilige Epiphanius beigegeben, aber die 1412 entstandene Gruppe im nördlichen Domparadies zeigt den Sieg der Verbindung Bernward-Godehard, die hier genau wie am Ostertor die Mutter Gottes flankieren.[5]) Schließlich findet 1466 Bernward sogar am Chorgestühl der Godehardskirche einen Platz.[6]) Von da an sind sie als zusammengehöriges Paar in das Bewußtsein der Hildesheimer Bürgerschaft eingegangen, die nun für alle Zukunft ihre Stadt unter den gemeinschaftlichen Schutz Bernwards und Godehards gestellt hat.

---

[1]) Abb.: ebda., Taf. XVI, 36.

[2]) Abb.: Gebauer, Geschichte der Stadt Hildesheim I, 198; ebda. S. 372, A. 121. die Nachricht, daß die Figuren des 1816 niedergelegten (Bd. II, 410) Tores noch 1840 in der Bernwardkapelle des Doms aufbewahrt gewesen, dann aber mit dieser verschwunden seien.

[3]) 1368 (U. B. Stadt Hildesheim II, 251) taucht in Hildesheim zuerst ein „goltsmed" als Berufsbezeichnung auf, nachdem das Wort als Familienname seit 1284 belegt ist.

[4]) Abb.: Habicht, Plastik, Taf. XIX, 43, 44.

[5]) Abb.: ebda., Taf. XXII, 49.

[6]) Abb.: A. Zeller, Bau- und Kunstdenkmäler Hildesheims, Fig. 128a.

HEERENIANA.

VON WILHELM LÜTGE.

Unter den Historikern des ersten Viertels des 19. Jahrhunderts steht Arnold Hermann Ludwig Heeren, das letzte Glied in der Reihe der alten Göttinger Schule, mit an erster Stelle. Ja, wenn man die Zahl der Auflagen seiner Werke mit denen der gleichzeitigen Geschichtschreiber vergleicht, wenn man die Urteile liest, die die Zeitgenossen über den Verfasser der „Ideen über die Politik, den Handel und Verkehr der vornehmsten Völker der alten Welt“ fällten, galt Heeren Jahrzehnte hindurch als der bedeutendste Historiker der deutschen Nation; wenigstens war er der meist gelesene. Kein Geringerer als Goethe bezeichnet sein Hauptwerk als „eines der wichtigen Bücher, deren Einfluß bleibend war“[2]); die „Ideen“ und andere Werke Heerens wurden in fast alle Sprachen Europas, meist mehrfach, übersetzt. Sein „Handbuch der Geschichte des Europäischen Staatensystems“ erschien in 13 fremdsprachigen Ausgaben; so ist Heeren wohl der erste deutsche Historiker von Weltruf. „In den Sitzen europäischer Kultur zwischen dem Indus und Ganges wird seiner Forschungen mit Ruhm gedacht, und in Nordamerikas Freistaaten lehrt man die Geschichte nach Heerens Handbüchern“, konnte Karl Hoeck[3]) an seiner Bahre sagen. Und doch war sein Ruhm, als er 1842 82jährig die Augen schloß, schon verblaßt; und in der Folgezeit ist er gänzlich in Vergessenheit geraten. Niebuhr und Ranke bestimmten die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, neue, tiefer schürfende Forschungen hatten seine Werke überholt. In den Werken der Historiographie wird seiner heute noch in einer Weise gedacht, die der Bedeutung dieses Mannes in keiner Beziehung gerecht wird.

Doch nicht die Stellung Heerens in der Geschichte unserer

---

[1]) Göttingen 1793 und 1796, 2 Bände. 4. Auflage 1824/26, 6 Bände.

[2]) Goethe, Werke I, Bd. 36, S. 71.

[3]) A. H. L. Heeren, eine Gedächtnistrede. Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1845, Bd. II, S. 19.

Wissenschaft soll hier umrissen werden — ich hoffe darüber in kürzester Zeit eine ausführliche Arbeit vorlegen zu können —, sondern es sollen hier einige allgemein interessierende Notizen folgen über — sagen wir — innerpolitische Ereignisse in der „Gelehrten-Republik", an denen Heeren aktiv oder passiv teil hatte. Es handelt sich um Bemühungen anderer Universitäten, Heeren für sich zu gewinnen, sowie vor allem um den Einfluß, den Heeren auf die Neubesetzung vakanter Lehrstühle an der Georgia Augusta ausübte. Derartige Vorgänge sind nicht ohne kulturhistorisches Interesse; werden doch manche Fäden aufgedeckt, die Beziehungen zwischen bedeutenden Gelehrten jener geistesgeschichtlich ebenso interessanten wie komplizierten Epoche verständlicher zu machen geeignet sind.

Berufungen Heerens an auswärtige Universitäten.[1])

1. Heidelberg.

Am 3. 12. 1806 fragt der Mythologe Friedrich Creuzer an, unter welchen Bedingungen Heeren nach Heidelberg kommen würde; vorbereitet war Creuzers halboffiziöses Schreiben durch ein entsprechendes Schreiben C. Martins, welches Heeren nicht unbedingt ablehnend beantwortet zu haben scheint. Aus Creuzers weiteren Briefen geht hervor, daß anläßlich des Besuches von Heeren in Heidelberg im Sommer 1805 bereits davon die Rede war. Creuzer hofft in Heeren einen Verbündeten gegen Hofrat Voß, den „Großinquisitor des Rationalismus"[2]), mit dem er sich arg verfeindet hatte, zu finden. Die Verhandlungen scheitern vorläufig, doch scheint Heeren sich noch eine Tür offengelassen zu haben, denn als C. Martin nach drei Jahren (5. 6. 1809) ihm erneut einen Ruf auf den Heidelberger Lehrstuhl für Politik und Statistik in Aussicht stellt, kann er sich darauf berufen, daß Heeren s. Zt. erklärt habe, einen Ruf nicht unbedingt verwerfen zu wollen. Näheres über die Gründe, mit denen Heeren seine ablehnende Antwort motivierte, konnte ich nicht ermitteln.

[1]) Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf den Gött. Cod. 178; da dieser aber nur Briefe an Heeren enthält, Heerens Antworten auch meist nicht anderwärts zu finden waren, muß aus den vorliegenden Briefen indirekt auf Heerens Antworten geschlossen werden, wobei die Einzelheiten naturgemäß meist dunkel bleiben. Diesem Codex sind, falls nichts anderes angegeben, die zitierten Briefe entnommen.

[2]) R. Huch, Ausbreitung und Verfall der Romantik, Leipzig 1912, S. 332.

2. Landshut-München.

Der bayrische Zentral-Schulrat v. Niethammer fragte am 25. 6. 1807 in Göttingen an, ob Heeren geneigt sei, die Professur für Geschichte an der Universität Landshut zu übernehmen. Auf dessen ablehnende Antwort macht ihm derselbe am 18. 8. 1808 ein erneutes Angebot, in dem weitgehendste Rücksichtnahme auf Heerens spezielle Interessen versprochen wird. Seinen Lehrplan könne er völlig nach eigenem Ermessen einrichten; eine ausgebreitete Lehrtätigkeit erwarte man nicht von ihm, er solle sich in der Hauptsache wissenschaftlichen Aufgaben widmen; „wissenschaftliche Kultur des historischen Faches" werde von ihm gewünscht.

Aus einem Briefe Heynes an den bayrischen Leibarzt Tischler[1]), der in derselben Angelegenheit an Heeren herangetreten war, sind die Gründe, die Heeren zur Ablehnung bestimmten, ersichtlich. Heyne schreibt: „Mit Landshut würde weder der Universität noch ihm (Heeren) geholfen sein. Er fände dort das Studentenpublikum nicht, daß die nötige Empfänglichkeit für seinen Vortrag hätte. Hier ist der Geist für das historische Studium geschaffen, ein ganz anderer Geist wohnt dort. Heeren würde weder geschätzt noch gewürdigt werden können wie hier; aber er selbst hörte auf das zu sein, was er ist, bei den hiesigen Hilfsmitteln . . . Nun ist noch ein zweites, daß es wider seinen Charakter läuft, in den jetzigen Umständen, in der höchsten Krisis . . . die Alma Georgia Augusta zu verlassen und der erste zu sein, der den Schild wegwirft und davonläuft."

Da Heyne in seinem Schreiben ferner andeutet, daß eine Berufung nach München an die dortige Akademie schon eher Erwägung verdienen würde, erfolgt umgehend ein Ruf an dieses Institut.[2]) Fr. v. Schlichtegroll unterstützt als Freund die offiziellen Schritte, gleichzeitig im Namen Friedrich Jakobis, Friedrich Jakobs und Hambergers. „Stellen Sie sich nicht vor, daß die Naturphilosophie, weil sie so laut ist, hier von oben begünstigt werde; das Lautsein ist nun einmal ihre Natur."[3])

Sieben Jahre später versucht Schlichtegroll nochmals, ebenfalls vergebens, Heeren zur Übersiedlung nach München zu ver-

[1]) 21. 3. 1808. Gött. Cod. phil. 160e, Bl. 46.
[2]) durch von Zentner, München d. 28. 11. 1808.
[3]) 12. 10. 1808

anlassen. „Ich kann Ihnen ohne Übertreibung sagen", schreibt er am 10. 11. 1815, „daß ich, so lange ich nun hier bin, noch keinen weiß, der in diesem zum Teil so kalten — und tadelsüchtigen und im besten Fall wenigstens lobkargen Publikum so viel Beifall gefunden hätte, wie Sie."

3. Berlin.

Genau unterrichtet sind wir über Heerens Unterhandlungen mit Berlin durch das Werk von Max Lenz.[1] Die Besetzung des Lehrstuhls für Geschichte an der neugegründeten Universität machte erhebliche Schwierigkeiten. Man dachte zuerst an Sartorius, den Schüler Heerens und Spittlers; da dieser zu hohe Forderungen stellte, ließ man ihn fallen. Wilken lehnte ab. Da beauftragte die Kommission den Staatsrat Uhden, „bei Heeren, an den man sich bisher nicht gewagt hatte, sein Heil zu versuchen" (Sommer 1809).[2] Bemerkenswert ist, daß Savigny die treibende Kraft gewesen zu sein scheint, „der noch jetzt die lebhafte Hoffnung hegt, daß Sie sein Kollege werden".[3] Da Heeren ablehnte, wollte man wenigstens einen Heerenschüler. Der Greifswalder Professor Rüß wurde berufen. „Es war kein Heeren: Die präzise und leidenschaftslose Erfassung historischer Probleme, die den in Schlözers und Spittlers und in der Luft der Aufklärung groß gewordenen Göttinger Historiker auszeichnete und ihn uns fast als den modernsten unter seinen Fachgenossen erscheinen läßt —, fehlte dem jungen Pommer."[4]

4. Leipzig.

In demselben Jahre suchte das sächsische Staatsministerium Heeren durch Vermittlung des Oberkonsistorialpräsidenten Reinhardt für die Universität Leipzig zu gewinnen. Der Dekan, Hofrat Brand, sowie Hofrat A. Böttiger und Professor Chr. D. Beck unterstützen die offiziellen Schritte Reinhardts. Anfangs wird ihm die Stelle des II. Ordinarius angeboten, mit dem Versprechen, ihn bei der demnächst zu erwartenden Vakanz des ersten Lehrstuhles aufrücken zu lassen. Noch während der Verhandlungen stirbt der I. Ordinarius, Hofrat Mencke; als Heeren auch ein erneutes Angebot ablehnt, tritt Reinhardt auf ausdrücklichen Befehl des Königs

[1]) Lenz, Geschichte der Kgl. Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, Bd. I, S. 254 ff.

[2]) Lenz, S. 259. [3]) Creuzer an Heeren, 9. 5. 1810.

[4]) Lenz, S. 260.

dessen besonderer Wunsch es sei, Heeren in Leipzig zu sehen[1]) mit einem dritten, sehr weitgehenden Angebot an Heeren heran. Heeren war, scheint es, fest entschlossen, dem Rufe zu folgen. Seine endgültige Berufung wurde jedoch im letzten Moment „durch Schnitzer, Zufälle und Klatsch im Dresdner Ministerium vereitelt".[2])

Heerens Einfluß auf Berufungen nach Göttingen.

Das unbestrittene Haupt der Georgia Augusta war in den letzten Jahrzehnten des 18. und im ersten des 19. Jahrhunderts der große klassische Philologe Chr. Gottl. Heyne, Heerens Schwiegervater. Nach dessen Tode (am 14. 8. 1812) ging das Ansehen, das diese überragende Persönlichkeit in Göttingen und in Hannover genossen hatte, mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auf Heeren über. Jetzt wurde er das, was bisher Heyne gewesen war, nämlich „das Orakel des Kuratoriums", mit welchem Wort Treitschke Heerens Stellung sehr richtig bezeichnete.[3]) Leider läßt sich auch hier der Gang der einzelnen Verhandlungen meist nicht in Einzelheiten hinein verfolgen, da der diesbezügliche Schriftverkehr der Kuratoren mit Heeren privatim geführt wurde[4]), demzufolge also im Hannoverschen Staatsarchiv fast nichts von dem diesbezüglichen Material erhalten ist. Die Hauptquelle ist auch hier der leider sehr lückenhafte Briefwechsel Heerens.[5]) Heerens Einfluß beschränkt sich auch hier wieder nicht auf das historische und philologische Fach, sondern erstreckt sich auf alle Disziplinen der philosophischen und juristischen Fakultät.

Der erste, der, soweit wir sehen, durch Heerens Bemühungen für Göttingen gewonnen wurde, war der große Mathematiker und Astronom Gauß. Von 1802 ab[6]) führte Heeren mit Olbers und dem Kuratorium Unterhandlungen, bis es ihm 1807, nach dem Tode des Herzogs von Braunschweig, dem Gönner des Mathematikers, gelang, Gauß zu bewegen, nach Göttingen zu kommen. Im August 1807 waren die Unterhandlungen zum Abschluß ge-

[1]) Böttiger an Heeren, 12. 3. 1809.
[2]) Böttiger an Heeren, 1. 10. 1810.
[3]) Treitschke, Gesch. d. 19. Jahrh., Bd. IV, 5. Aufl., S. 662.
[4]) Nach Mitteilung des Hann. Staats-Archivs; vgl. auch E. v. Meier, Hannoversche Verfassungsgeschichte, Leipzig 1899, S. 185 f.
[5]) Gött. Cod. 178.
[6]) Vgl. „Göttinger Historiker", 1872.

langt. Heeren schrieb darauf an Gauß[1]): „Unmöglich, mein verehrter Herr Professor, kann ich es mir versagen, Ihnen das Vergnügen zu bezeugen, welches die Erfüllung der so lange genährten Hoffnung, Sie als meinen Kollegen begrüßen zu können, mir gewährt. Wie lebhaft dieses Verlangen war, wird, wie ich hoffe, die Unterredung, die wir vor nunmehr fast 3 Jahren hatten, Ihnen sattsàm gezeigt haben. Urteilen Sie recht von meiner Freude, als ich endlich erfahre, daß die Hindernisse aus dem Wege geräumt seien, die bisher jene Aussicht immer hinausschoben. Möge Ihnen der Aufenthalt unter uns für Alles, was sie dafür aufopfern, richtigen Ersatz geben; für mich wird es immer das größte Vergnügen sein, wenn ich durch kollegialische Freundschaft dazu beizutragen im Stande sein werde.“

Das „Orakel des Kuratoriums“ wurde Heeren jedoch, wie gesagt, erst nach Heynes Tode; zuerst galt es, den Heyneschen Lehrstuhl wieder zu besetzen. Der Casseler Staatsrat von Leist, der in den Jahren, als Göttingen zum Königreich Westphalen gehörte, als Bevollmächtigter der neuen Regierung die Universitätsangelegenheiten verwaltete, bat Heeren, ihm entsprechende Vorschläge zu machen.[2]) Heeren nennt als in Frage kommend den Göttinger Privatdozenten Ernst Wunderlich, Hofrat Fr. Jakobs in Gotha, Prof. G. Fr. Creuzer in Heidelberg und Hofrat Karl August Böttiger in Dresden. Alle vier genannten sind Heyne-Schüler. Im Auftrage Leists unterhandelte Heeren zuerst mit Jakobs, welchen sich Heyne selbst zum Nachfolger gewünscht hatte[3]); Krankheit jedoch und vor allem das Gefühl, einen Mann wie Heyne nicht würdig ersetzen zu können, veranlaßte Jakobs, den Ruf nicht anzunehmen. „Bisher war es genug, am Fuße des Berges zu stehen, auf dessen Spitze ich zeigte; jetzt müßte ich selbst auf der Spitze stehen“, schreibt er an Heeren.[4]) Da auch Böttiger abgelehnt hatte[5]) — ob mit Creuzer in Heidelberg Unterhandlungen gepflogen wurden, ließ sich nicht feststellen —, wird schließlich Prof. Dissen aus Marburg nach Göttingen berufen; Leist wünscht, Heeren möge aufpassen, daß Dissen die Bahnen Heynes nicht verläßt; das Gebiet der

[1]) 13. 8. 1907 (Gött. Cod. Ms. Gauß 99, Bl. 45).
[2]) Leist an Heeren, 15. 7. 1812 (Dilthey, Epist. Gott. pag. 5).
[3]) Heeren an Leist, 14. VIII. 1812 (ebenda pag. 10).
[4]) 19. 9. 1812 (ebenda pag. 14).
[5]) Leist an Heeren, 3. 11. 1812 (ebenda p. 18).

Altertumskunde sowie die Leitung des philologischen Seminars wird, da man keinen vollwertigen Ersatz für Heyne fand, unter Wunderlich, Dissen und Mitscherlich geteilt; das Fach der Archäologie, das gleichfalls zu Heynes Lehrkreis gehört hatte, bleibt vorläufig unbesetzt. — Diese Neubesetzung der Heyneschen Ämter wurde von Heeren mit größter Selbstlosigkeit besorgt. „Wohl Ihnen, mein edler Freund," schrieb Böttiger[1]), „daß Sie sich, während man den Mantel des Heros in so viele Teile zerschnitt, sich nichts davon ausbaten." In der Tat hatte Heeren außer der Leitung der Bibliothek, in welches Amt er sich mit Blumenbach teilte, keines der Heyneschen Ämter übernommen; trotzdem er von verschiedenen Seiten besonders zur Übernahme des Sekretariates der Sozietät der Wissenschaften aufgefordert worden war. So schrieb ihm u. a. der Geh. Kabinettsrat von Rehberg[2]): „Ich hoffe, Sie übernehmen das Sekretariat der Sozietät. Niemand ist besser dazu geeignet als Sie, der Sie sich in Frankreich und in penitus toto ab orbe divisa Britannica ... so viel Ansehen erworben haben." Heeren mochte seine Arbeitskraft nicht zersplittern, sondern sie ganz auf seine wissenschaftliche Arbeit konzentrieren. Böttiger stimmte ihm darin zu: „Ganz Deutschland muß Ihnen für diese weise Enthaltsamkeit danken; denn wir alle gewinnen dabei", schrieb er seinem Freunde am 4. 8. 1812.

Ende desselben Jahres wandte sich Staatsrat von Leist erneut an Heeren: Ehe die Regierung Jerômes den Kunsthistoriker Fiorillo, den Astronomen Harding und den altdeutschen Philologen Beneke zu ordentlichen Professoren ernannte, wurde Heerens Urteil über diese Gelehrten eingeholt.[3])

Als der eine der drei Nachfolger Heynes, der Philologe Wunderlich, im Jahre 1816 starb, fiel Heeren wiederum die Aufgabe zu, einen Ersatzmann zu gewinnen.[4]) Längere Verhandlungen mit Creuzer in Heidelberg, den Heeren vorgeschlagen hatte, blieben schließlich erfolglos; Creuzer lehnte ab aus Gründen der Dankbarkeit gegen den badischen Minister v. Reitzenstein.[5]) Arnswald[6])

[1]) Ohne Datum (Gött. Cod. 178, Bl. 71).
[2]) 23. 7. 1812 (Dilthey, Epist. Gott. pag. 6).
[3]) 13. 12. 1812 (ebenda pag. 7).
[4]) Arnswald an Heeren, 15. 5. 1816.
[5]) Creuzer an Heeren, 21. 5. 1816.
[6]) Arnswald an Heeren, 15. 5. 1816.

beruft nun auf Heerens Rat Prof. Welker aus Gießen, von dem man erwarten durfte, daß er fähig sei, die seit Heynes Tod ruhenden archäologischen Vorlesungen wieder aufzunehmen.[1])

Bei dieser Gelegenheit wird das philologische Seminar reorganisiert; die neuen Instruktionen beredet Arnswald über die Köpfe des Direktors Mitscherlich und der beiden Vorsteher Dissen und Welker hinweg mit Heeren.[2])

Als 1819 Welker nach Bonn geht, versucht Heeren den großen Philhellenen Prof. Friedrich Thiersch in München für Göttingen zu gewinnen.[3]) Thiersch, der Schüler Fr. A. Wolfs, Heynes und Heerens selbst, damals Erzieher der fünf bayrischen Königstöchter, war fest entschlossen zu kommen, blieb jedoch schließlich auf dringendes Bitten des Königs. („Meine Kinder heulen mir die Ohren voll.")[4])

So schlägt Heeren den jungen Carl Otfried Müller vor: Der geniale Archäologe und Mythologe war damals Lehrer am Elisabeth-Gymnasium in Breslau; die „Äginetica" des jungen Verfassers hatten Heerens Aufmerksamkeit erregt[5]); Heeren verschafft ihm einen mehrmonatlichen Studienaufenthalt in Dresden; im November trifft der junge Professor in Göttingen ein. „Hofrat Heeren empfing mich mit offenen Armen. Er und seine Frau, die Tochter Heynes, sind noch immer eine der geachtetsten Familien Göttingens, an die ich mich anzuschließen gedenke", schreibt er am 3. 11. 1819 an seine Eltern.[6])

Von da an war Müller ein ganz besonderer Schützling Heerens; so weit unsere Kenntnis reicht, hat er sich für niemanden so eingesetzt, niemanden so auf alle Weise zu fördern gestrebt, wie den jungen Mythologen, der bei den anderen Hofräten als „Mystiker" galt und darum einen nicht leichten Stand hatte.[7])

Am 17. 12. 1819 schreibt Müller an seine Eltern: „... Auch lebt im ganzen noch viel von Heynes Geist in seiner Familie, die

[1]) Welker an Heeren, 19. 8. 1816.

[2]) Arnswald an Heeren, 10. 11. 1816.

[3]) Fünf Briefe Arnswalds in dieser Angelegenheit, Januar bis März 1819.

[4]) Allg. Dtsche Biogr., Bd. 38, S. 7.

[5]) Heeren an Boeckh, 19. 5. 1819; vgl. zum folgenden: Briefwechsel zwischen C. O. Müller und A. Boekh, Leipzig 1813, S. 35 ff., ferner C. O. Müller, ein Lebensbild in Briefen an seine Eltern, Berlin 1908; beide Briefsammlungen enthalten sehr viel Interessantes über die damaligen Göttinger Verhältnisse.

[6]) Müller, Lebensbild, S. 53. [7]) ebenda S. 54 ff.

immer noch die erste Göttingens ist, auch die zahlreichste ... Blumenbach, Heeren und Reuß ... gehören durch Heirat mit dazu ... das Haupt der Familie ist indessen doch wohl Heeren, auch der Professor, an den ich mich am meisten angeschlossen habe ... Ich finde stets die wohlwollendste Aufnahme. Er geht sehr in alle meine wissenschaftlichen Bestrebungen ein und hat mein Buch hoch aufgenommen und viel gerühmt."[1])

Um den jungen Archäologen, dessen Bedeutung Heeren voll erkannt hatte, die Möglichkeit zu verschaffen, sich weiter zu bilden, sucht er es beim Kuratorium durchzusetzen, daß Müller ein längerer Aufenthalt in London gewährt wird. „Heeren hatte mir einen Plan in den Kopf gesetzt, daß sie (die Kuratoren) mich diesen Sommer nach London schicken sollten, wo erstaunend viel für die Archäologie ist ... Doch er (v. Arnswald) wollte nicht recht darauf eingehen."[2]) Jedoch Heeren wußte seinen Willen durchzusetzen. Im Mai 1821 reiste Müller über Paris und Utrecht nach London. Durch Empfehlungsbriefe an J. B. Gail in Paris[3]), Prof. van Heusde in Utrecht und Dr. Küper, den Kaplan des englischen Königs, wußte er ihm die Wege zu ebnen.[4])

Heeren war es auch, der Müller im Jahre 1839 Urlaub zu einem längeren Aufenthalt in Griechenland erwirkte, wo Müller während seiner Ausgrabungen am 1. 8. 1840 starb.

Auf Heerens Fürsprache wurde Georg Karl Justus Ullrich, bisher Privatdozent, am 12. 6. 1821 als außerordentlicher Professor der Philosophie und Lehrer für praktische Mathematik in Göttingen angestellt.[5])

Nicht gelang es jedoch den Bemühungen Heerens, den großen Strafrechtler P. Joh. Anselm von Feuerbach für die Georgia Augusta zu gewinnen. Feuerbach hatte sich, angewidert durch die bajuvarischen Umtriebe in München durch Thierschs[6]) Vermittlung am 1. 4. 1816 an Heeren mit der Bitte gewandt, ihm von München fortzuhelfen und in Göttingen eine Anstellung zu verschaffen. Jedoch ließ sich Arnswald aus unbekannten Gründen nicht darauf

[1]) Müller, Lebensbild, S. 53. [2]) Müller, Lebensbild, S. 54.
[3]) Heeren an Gail, 9. 5. 1821.
[4]) Müller, Lebensbild, S. 113—123.
[5]) Arnswald an Heeren, 20. 4. 1821.
[6]) Thiersch an Heeren, 1. 4. 1816.

ein[1]); am 22. 6. 1816 muß Heeren durch Thiersch Feuerbach mitteilen, daß seine Bemühungen erfolglos gewesen seien, die Antwort des Kuratoriums laute, der derzeitige Zustand der Kassen mache es unmöglich, Herrn von Feuerbach ein würdiges Anerbieten zu machen.[2])

Ob Heeren bei der Berufung Dahlmanns 1829 irgendwie hervorgetreten ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen. Jedenfalls scheint die Berufung Dahlmanns, die vor allem durch die Verwendung von Pertz geschah, nicht gegen Heerens Wunsch erfolgt zu sein, wenn auch der Siebzigjährige fühlen mochte, daß ihm da eine junge Kraft an die Seite gestellt wurde, der er bald nicht mehr gewachsen sein konnte. In dem Briefwechsel mit dem Verleger Perthes finden sich zahlreiche anerkennende Worte Heerens über Dahlmanns wissenschaftliche Leistungen. Im Jahre 1823 befürwortet er als Herausgeber der „Europäischen Staatsgeschichten" die Übertragung der Schwedischen Geschichte an Dahlmann.[3]) Nach 10 Jahren, als Dahlmann die inzwischen übernommene Dänische Geschichte immer noch nicht geliefert hatte, finden sich mehrfach bedauernde Bemerkungen, daß Dahlmann über seiner politischen Tätigkeit, mit der Heeren offensichtlich nicht übereinstimmt, seine wissenschaftlichen Arbeiten vernachlässige. Als 1839 die Herausgeber der „Europäischen Staatengeschichte" damit rechnen können, in absehbarer Zeit das Manuskript von Dahlmann zu erhalten, schreibt Heeren: „Wenn Herr Dahlmann Wort hält, sollte es mich freuen. Meine persönlichen Verhältnisse mit ihm, die nicht gerade kollegialisch waren, kommen dabei nicht in Betracht"[4]); und als er im Frühjahr 1840 die endlich erschienene „Geschichte von Dänemark" in den „Gött. gel. Anz." anzeigen kann, drückt er seine Zufriedenheit aus, daß diese Lücke im Rahmen der „Staatengeschichte" endlich ausgefüllt ist. „Daß dies auf eine würdige Weise geschieht, brauchen wir nicht zu versichern, da die früheren Forschungen des Verfassers die beste Empfehlung sind."[5])

Als sicher darf man wohl annehmen, daß Heeren mit der

---

[1]) Arnswald an Heeren, 15. 5. 1816.

[2]) Heeren an Thiersch, 22 6. 1816 (Thierschiana 136. Staatsbibl. München).

[3]) 22. 8. 1823 (Staats-Archiv Hamburg: Nachlaß Perthes 34b, Bl. 48).

[4]) 29. 1. 1839 (ebenda: Nachlaß Perthes 49a, Bl. 51).

[5]) Gött. gel. Anz. 1840, S. 425.

Berufung von Gervinus (1836), der 1832 in seinen „Historischen Briefen“ die Werke Heerens in einer überaus scharfen Weise angegriffen hatte, nicht einverstanden gewesen ist. Gervinus wurde bekanntlich durch Verwendung Dahlmanns berufen. Dahlmann hatte also dem 76jährigen Heeren den Rang abgelaufen.

Nach der Vertreibung der „Sieben“ aus Göttingen (1837) trat Heeren jedoch noch einmal hervor. — In dem Streit um die Hannoversche Verfassung hatte sich Heeren völlig neutral verhalten; seine im Grunde konservative Gesinnung hinderte ihn, seinem rechtmäßigen König und Herren entgegenzutreten, wenn er auch in diesem Falle den Maßnahmen seines Herrn nicht gut zuzustimmen vermochte.

An Dahlmanns Stelle sollte, offensichtlich auf Wunsch des Königs, Wollgraff aus Marburg berufen werden; in dem Bericht[1]), den der König vom Kuratorium über diesen Gelehrten eingefordert hatte, wird zwar festgestellt, daß „Wollgraff bekannt und politisch einwandfrei sei“, dann aber heißt es: „Da aber vom Geh. Justizrat Heeren in Göttingen, einem gewiß ebenso unparteiischen als sachkundlichen Beurteiler, gegen das wissenschaftliche System desselben, sowie gegen seine Schreibart so erhebliche Bedenken erhoben worden sind, daß wir uns dadurch haben veranlaßt finden müssen, seine Schriften einer näheren Prüfung zu unterziehen.“ Wollgraff wurde nicht berufen. Er, „der in einigen verworrenen Schriften die Täuschungen des Repräsentativsystems bloßgelegt hatte, genügte doch zu wenig den hohen, wissenschaftlichen Ansprüchen, welche das Orakel des Kuratoriums, der greise Historiker Heeren, an die Lehrer der Georgia Augusta zu stellen pflegte, und man wagte nicht, ihn zu berufen.“[2]) Einen Monat später berichteten die Kuratoren Arnswald und Strahlenheim dem König: „... betr. der durch die Entlassung der Professoren Dahlmann und Gervinus erledigten Lehrfächer der Geschichte und der Staatswissenschaften hat es uns das Angemessenste geschienen, den Geh. Justizrat Heeren zu Rate zu ziehen, und wir erwarten noch dessen Äußerungen, um danach die weiteren Schritte tun zu können ...“[3]) Zum Nachfolger Dahlmanns wurde W. Havemann

[1]) 10. 3. 1838 (Hann. Staats-Archiv, Cod. 36, Nr. 9, Bl. 4).
[2]) Treitschke, Bd. IV, S. 661.
[3]) Vom 14. 4. 1818 (Hann. Staats-Archiv, Cod. 36, Nr. 9. Bl. 10).

ernannt, trotzdem derselbe fünf Jahre lang (1825—30) wegen „politischer Umtriebe“ im Gefängnis gesessen hatte[1]; er war ein Schüler Hugos und Heerens. Ihm zur Seite stand als Geograph und Statistiker Joh. Ed. Wappäus[2]), ein Schüler Ritters und Heerens; einen Teil von Gervinus Vorlesungen übernahm Karl Fr. Hoeck[3]), ein ausgesprochener Heerenschüler, seit 1831 bereits ordentl. Professor. Er wurde nach Heerens Tode (11. 3. 1842) dessen Nachfolger.

Wenn man, was man wohl ohne weiteres darf, annimmt, daß auch diese Berufungen auf Heerens Vorschlag erfolgt sind, so darf wohl gesagt werden, daß dieser seine Stellungnahme nicht nach politischen Rücksichten orientiert hat. Sonst hätte er einen Wollgraff nicht zurückgewiesen und einen Havemann nicht empfohlen. Ähnliche Rücksichten haben ihn auch bei seinen früheren Vorschlägen in Hannover nicht beeinflußt. Die wissenschaftlichen Qualitäten waren für ihn einzig ausschlaggebend. Denn unter denen, die er berief, befindet sich der streng konservative Gauß und der extremliberale Welker. Auffallen jedoch könnte eine gewisse Neigung Heerens zu den romantisch-mythologisch orientierten Alt-Philologen. Ein C. O. Müller, sein besonderer Schützling, sein Schüler Hoeck, der in derselben Bahn sich bewegte, werden durch ihn für Göttingen gewonnen; um den Begründer der wissenschaftlichen Mythologie, Creuzer, sowie um Thiersch hatte er sich gleichfalls bemüht, wenn auch ohne Erfolg. Es bleibt keine andere Erklärung als diese: Heeren, dem die Mythologie an und für sich „nicht lag“, der aber die tiefen Erkenntnismöglichkeiten, die ihr eigen sind, wohl erkannte, suchte der Georgia Augusta die besten Lehrer dieses Faches zu gewinnen, die das geben sollten, was er selbst zu geben sich nicht im Stande fühlte.

---

[1]) Allg. Dtsche Biogr., Bd. XI, S. 114.
[2]) Allg. Dtsche Biogr., Bd. XII, S. 532.
[3]) Allg. Dtsche Biogr., Bd. XII, S. 162.

DIE VERDIENSTE JAMES HARVEY ROBINSONS UM DIE GESCHICHTSFORSCHUNG UND DEN AKADEMISCHEN GESCHICHTSUNTERRICHT.

VON HARRY ELMER BARNES.

ÜBERSETZT VON REINHARD HAFERKORN.

I.

James Harvey Robinson ist am 29. Juni 1863 in Bloomington, Illinois, geboren. Seine Vorbildung für die Universität erhielt er an den öffentlichen Schulen seiner Vaterstadt. Studien am Naturwissenschaftlichen Museum in Normal, Illinois, das damals von Stephen A. Forbes (dem Nestor der Naturwissenschaften an der Universität Illinois) geleitet wurde, bildeten den einzigen bedeutsamen geistigen Einfluß, der vor seiner Immatrikulation an der Harvard-Universität (1864) auf ihn einwirkte. In Normal wurde er vertraut mit den einfacheren biologischen Tatsachen und Vorgängen, die für die Erhaltung und Fortentwicklung des organischen Lebens wichtig sind. Die Beobachtungen und Überlegungen, die er an verschiedenen biologischen Präparaten anstellte, gestatteten ihm, ohne Schwierigkeit sich mit Embryologen und Biologen auszutauschen.[1]) Indem sich Robinson so im Naturwissenschaftlichen Museum unter Anleitung eines tüchtigen Biologen die Grundlagen der Biologie und Geschlechtskunde erwarb, anstatt den gewöhnlichen Weg durch methodistische oder baptistische Sonntagsschulen zu gehen, war er von allem Anfang an frei von dem Vorurteil, „daß alles unrein sei", wodurch das Denken so vieler unserer hervorragenden Historiker gehemmt ist. Er hat es nie für nötig zu erachten brauchen — wie es einer unserer führenden modernen Historiker getan hat —, den Studentinnen, ehe er über das „Rumpfparlament" zu sprechen begann, es freizustellen, ob sie den Hörsaal verlassen wollten. Diese frühzeitige Vertrautheit mit biologischen Tatsachen hat es Robinson

[1]) Brief vom 10. März 1926 an den Verfasser.

nicht nur ermöglicht, Geschichte zu studieren ohne den Zwang, ein strenges ethisches Urteil über die konventionelle Moral einzelner führender Männer und ganzer Epochen zu fällen, sondern vermittelte ihm auch die wichtige Erkenntnis des Entwicklungsprinzips in der Natur. Von Jugend auf ist er in seinem wissenschaftlichem Denken Evolutionist gewesen, und so war es von der Biogenese nur ein Schritt zu der richtigen Einsicht, daß auch das Kulturwerden genetischen Charakter trägt.[1]) Das früh vorhandene Interesse für die Biologie wurde wachgehalten durch Lektüre, durch Besuche bei seinem Bruder Benjamin Lincoln Robinson, dem hervorragenden Botaniker an der Harvard-Universität, und durch Austausch mit der bedeutenden Gruppe von Entwicklungsforschern an der Columbia-Universität. Robinson beteiligte sich auch aktiv an dem Feldzug gegen die Torheiten des „Bryanismus", indem er einen bemerkenswerten Artikel über die Evolution mit dem Titel ‚Is Darwinism Dead?' in Harper's Magazine (Juni 1922) veröffentlichte.

Obzwar Robinson fünf Jahre an der Harvard-Universität weilte — er erwarb sich 1888 den M. A. —, so war doch, wie er dem Verfasser versichert, William James der einzige seiner Lehrer, der einen bleibenden Eindruck bei ihm hinterlassen und sein Denken für die Folgezeit beeinflußt hat. James bestärkte ihn nicht nur in seinen philosophischen Anschauungen und in der kritischen Einstellung zu den Dingen, sondern erweckte in ihm auch das lebhafte Interesse für die Psychologie, das er sein Leben lang behielt und das ihn zweifellos in erster Linie zur psychologischen Interpretation im Bereich der Geschichte antrieb. In Harvard erwarb er sich auch die Kenntnis der alten und neueren Sprachen, die ihn befähigte, das Studium der Geschichte und des Verfassungsrechtes an der Universität Freiburg i. B. erfolgreich aufzunehmen (1888). Im Jahre 1890 promovierte er dort zum Dr. phil. auf Grund einer Dissertation über die Beziehungen zwischen der amerikanischen Föderativ-Verfassung und dem deutschen Bundesrat.

In Freiburg erhielt Robinson eine gründliche Ausbildung in der Technik und Methodologie historischer Forschung und insbeson-

[1]) The New History, S. 77.

dere im Studium der Quellen, d. h. er wurde vertraut mit den großen Quellensammlungen, den ihre Benutzung erleichternden Hilfsmitteln und den Hilfswissenschaften wie Paläographie, mittelalterlicher Lexikographie und Diplomatik. Ferner lernte er hier die Methoden peinlich genauer Einzelforschung, die bald einen großen Eindruck auf seine Kollegen Munro und Cheyney an der Universität von Pennsylvanien machen sollten. Im übrigen war, so seltsam es für den Verfasser der ‚New History' und des ‚Mind in the Making' klingt, Robinsons Hauptinteresse in der Freiburger Zeit der deutschen Verfassungsgeschichte und dem deutschen Verfassungsrecht zugekehrt. Auf diesem Gebiete las er sehr viel, und so kam er eben zu den Studien über die Entstehung des deutschen Bundesrates.

Im Jahre 1891 ging Robinson an die Universität von Pennsylvanien, wo Dana C. Munro und Edward P. Cheyney seine Kollegen wurden. Aus den gegenseitigen Anregungen, die diese jungen Gelehrten sich gaben, erwuchsen die Anfänge der bekannten Serie ‚Translations and Reprints from the Original Sources of European History'. Dies war die erste ernsthafte Bemühung, Quellenmaterial über europäische Geschichte in den amerikanischen Universitätsunterricht einzuführen.[1])

1895 wurde Robinson als Professor für europäische Geschichte an die Columbia-Universität berufen. Dort bekam nach seiner eigenen Aussage die innere Entwicklung, die unter dem Einfluß von Forbes und James bei ihm eingesetzt hatte, neuen Anstoß und ist seitdem nie zur Ruhe gekommen. So verband ihn mit Dewey ein gemeinsames Interesse an ideengeschichtlichen Problemen, die in der Folgezeit den größten Teil seines wissenschaftlichen Forschungseifers in Anspruch nahmen. Durch E. B. Wilson und die Evolutionisten an der Columbia-Universität erfuhren seine biologischen und entwicklungsgeschichtlichen Interessen neue Anregung. Von Naturwissenschaftlern und Technologen wurden ihm seine Beobachtungen über die gewaltigen Veränderungen, die die exakte und angewandte Naturwissenschaft bei der Umgestaltung des materiellen Lebens in der neuen Welt hervorgebracht hatten, bestätigt. Boas und andere Anthropologen

[1]) Brief vom 3. März 1926 an den Verfasser.

halfen ihm, die Brücke zu schlagen zwischen der biologischen Evolution und der Menschheitsentwicklung und sich einen Begriff zu machen von der ungeheueren Zeitspanne, die zwischen dem Erscheinen des Menschen auf der Erde und den Anfängen der überlieferten Geschichte liegt. Gegen Ende seiner Laufbahn in Columbia schließlich lehrten ihn die Psychoanalytiker, was er schon längst vermutet hatte, nämlich wie wenig man eigentlich über die Urmotive des menschlichen Handelns weiß und wie wenig verläßlich unsere vernunftmäßigen Erklärungen für die Beweggründe und Ziele im menschlichen Leben sind.

Etwa um dieselbe Zeit bekam Robinson Thorstein Veblens Werke in die Hand und erkannte daraus, wie wichtig die Wechselbeziehungen zwischen der Geschichte der technischen und Wirtschaftswissenschaften auf der einen und der Geschichte der Ideen und Institutionen auf der anderen Seite sind. Veblens Schriften lenkten sein Augenmerk auch auf die Schwächen und Schäden und die logisch unzureichende Apologetik der Theorien des modernen Kapitalismus und der modernen Wirtschaft. Dieser literarische Einfluß wurde verstärkt durch persönlichen Austausch zwischen Robinson und Veblen in der Zeit von 1919 bis 1921, wo sie beide an der ‚New School for Social Research' tätig waren.

Ohne Frage war Robinsons geistige Entwicklung auch mit bedingt durch eigene Studien, die er während einer langen Lehrtätigkeit auf dem Gebiete der Geschichte und Sozialwissenschaften trieb. Es gibt wenige, die wie er so vielen Teilgebieten der Geschichte ihr Interesse zugewandt haben, und zumindest hat keiner von den wenigen jedes Einzelgebiet so sorgsam studiert. So kommt es, daß Robinsons Denken stark beeinflußt ist durch die Tatsachen und Ereignisse, mit denen er sich beschäftigte, aber auch durch die Theorien und Doktrinen führender Männer in den einzelnen von ihm behandelten Geschichtsperioden. Das letztere gilt vor allem für seine Studien über die Geschichte des europäischen Geisteslebens, einen Gegenstand, der während der letzten zehn Jahre seiner Tätigkeit in Columbia seine besten Kräfte in Anspruch nahm. Besonderen Einfluß übten die französischen und englischen Rationalisten von Montaigne bis Tom Paine auf ihn aus. Sodann hat er aber auch immer einen offenen Blick für alles gehabt, was um ihn herum in der Welt vorging. Die Wandlungen,

die Kultur, Wissen und Blickweite des Menschen in der Zeit von 1885 bis 1925 durchgemacht haben, sind in vieler Beziehung umwälzender gewesen als die, welche während der ganzen vorhergehenden Periode der Menschheitsgeschichte sich vollzogen haben. Nirgendwo drängen sich diese Veränderungen einem wohl stärker auf als in New York. Auf Robinson, der soviel Sinn für diese Dinge hat, machte diese moderne Entwicklung einen gewaltigen Eindruck. Einen ungefähren Begriff davon bekommt man aus dem fesselnden Schlußkapitel der ersten Ausgabe seines ‚Development of Modern Europe'.

Wie alle anregenden Lehrer lernte Robinson schließlich auch viel von früheren Schülern, die an der Columbia-Universität Kollegen von ihm wurden. Das Zusammensein mit James T. Shotwell schärfte noch weiter seinen Blick für große Zusammenhänge. Wohl kein Historiker kann es, was die Fähigkeit anlangt, die kosmische und die historische Sphäre miteinander zu verknüpfen, mit Shotwell aufnehmen.[1]) Shotwell und Charles Austin Beard lenkten Robinsons Interesse auf die Probleme der materiellen Kultur, der Wirtschaftseinrichtungen und der allgemeinen Tendenzen und Bedürfnisse des Alltags.[2]) Weiter verdankte er William R. Shepherd viele anregende Gedanken hinsichtlich der Wechselwirkungen der einzelnen Kulturen aufeinander und vor allem in bezug auf die Frage, wie in der Zeit von den Kreuzzügen bis zur französischen Revolution die Folgen der europäischen Expansion das geistige und kulturelle Leben beeinflußt haben.

II.

Robinson begann seine Laufbahn als Lehrer der Geschichte an der Universität von Pennsylvanien, wohin er 1891 als Dozent für europäische Geschichte ging. Im folgenden Jahre erhielt er eine außerordentliche Professur, und 1895 siedelte er als Professor für europäische Geschichte an die Columbia-Universität über. Damals wurde gerade die ‚Wharton School of Finance' an der Universität von Pennsylvanien gegründet und in der neuen Schule

---

[1]) Vgl. J. T. Shotwell, ‚Mechanism and Culture', Historical Outlook, Januar 1925.

[2]) Die Wirkungen dieses Einflusses treten klar hervor in dem in ‚The New History' abgedruckten Aufsatze über ‚History for the Common Man'.

wie an der Universität selbst der Studienplan für Geschichte und Sozialwissenschaften bedeutend erweitert. In Pennsylvanien treten die Wesenszüge, die während der ersten zwanzig Jahre seiner Lehr- und Forschungstätigkeit bei Robinson vorherrschten, klar zutage. Er war der sorgfältige und genaue Quellenforscher, der rührige Herausgeber und erfolgreiche Lehrer, dessen solide Textinterpretation durch geistreiche Bemerkungen und fesselnde Rekonstruktionen der historischen Situation ergänzt wurde.[1])

In dieser Zeit gab er von seinem Buche über den deutschen Bundesrat eine durchgesehene englische Ausgabe heraus (The German Bundesrath, 1891) und publizierte fünf Bände der ‚Translations and Reprints'. Auch knüpfte er mit Henry W. Rolfe vom Swarthmore College freundschaftliche Beziehungen an, die zur Herausgabe ihrer gemeinsamen Petrarkastudien führten (1899). 1895 übernahm Robinson eine Professur für europäische Geschichte an der Columbia-Universität. Planmäßig gehörte er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1919 zum Barnard College, wo er denn auch im Universitätsjahr 1900/01 die Dekanatsgeschäfte führte. Von Anfang an war jedoch die Vereinbarung getroffen, daß er zum Teil nur am Barnard College, zum anderen aber an der Columbia Graduate School wirken sollte. Seine Arbeit

[1]) Cheyney und Munro, seine damaligen Kollegen, haben dem Verfasser ihre Eindrücke von der Persönlichkeit Robinsons in jenen Tagen zur Verfügung gestellt. Cheyney sagt u. a. (Brief vom 3. März 1926 an den Verfasser): Ich traf zum ersten Male mit Robinson zusammen, wie er im Jahre 1891 als „der neue Mann für Geschichte" zu uns kam. Sein kluges Gesicht und seine feine Art machten großen Eindruck auf mich, desgleichen — ich selber war nie aus dem Lande gekommen — der Umstand, daß er sich den M. A. in Harvard und den Dr. phil. in Deutschland erworben hatte. Daß er den deutschen Dr. phil. besitzt, scheint mir von symptomatischer Bedeutung für seine ganze Laufbahn zu sein; es heißt mit anderen Worten, daß Robinson ein gründlicher, gutgeschulter und solider Wissenschaftler ist mit einer so strengen Auffassung vom Wesen historischer Forschung und wissenschaftlicher Formulierung, wie nur der Beste seines Faches sie haben kann. Soviel Zeit er auch später auf kritische Arbeiten und spekulative Probleme verwandt und so sehr er sich in anderen Gebieten umgetan hat, im Grunde ist er doch Historiker und hat sehr viel originelle Einzelforschungsarbeit geleistet. Ich habe mich nie damit abfinden können, daß er sein großes Werk über die Geschichte des geistigen Lebens in Europa, das er schon zum großen Teil niedergeschrieben hatte, nicht zu Ende geführt hat. Es würde seine kritischen Arbeiten sicher überdauern. — Munro stimmt in allen wesentlichen Punkten mit Cheyney überein (Brief vom 25. Februar 1926 an den Verfasser).

mit den Studenten an der Universität stellte zweifellos den wichtigeren Teil seiner Tätigkeit dar.

Robinsons Berufung nach Columbia war ein bedeutsames Ereignis im Rahmen der Bemühungen, die Faculty of Political Science weiter auszubauen. Außer Robinson sollten eigentlich auch die Volkswirtschaftler Edmund J. James und Simon N. Patten nach Columbia kommen. Robinson aber war der einzige von den dreien, der schließlich nach Morningside Heights übersiedelte. Seiner Berufung lagen rein wissenschaftliche wie auch persönliche Motive zugrunde. Bis 1895 gab es in Columbia keinen Spezialisten für europäische Geschichte. Das einzige, was auf diesem Gebiet geboten wurde, war ein Kurs über die politische Geschichte Europas vom Untergange Roms bis zur 1848er Revolution, den Herbert L. Osgood hielt, und einer über die Geschichte der politischen Theorien in Europa, der von William A. Dunning gehalten wurde. Da erachteten i. J. 1894 John William Burgess und William A. Dunning die Zeit für gekommen, der allgemeinen Abteilung für mittelalterliche und moderne europäische Geschichte eine spezielle zuzugesellen. Für die Wahl Robinsons auf diesen Posten war Dunning verantwortlich, auf den Robinsons Fähigkeiten als Quellenforscher und Herausgeber großen Eindruck gemacht hatten. Als Robinson noch in Pennsylvanien war, hatte er ja nicht nur einzelne Bände der ‚Translations und Reprints‘ herausgegeben, sondern war auch Mitherausgeber der ‚Annals of the American Academy of Political and Social Science‘. Dunning war damals Herausgeber des ‚Political Science Quarterly‘ und wollte Robinson gern als Helfer und Berater haben.[1])

In Columbia entfaltete sich Robinsons Schaffen zu voller Breite; der Herausgeber der ‚Translations and Reprints‘ entwickelte sich zum Verfasser des ‚Mind in the Making‘. Dieses Werk ging hervor aus den Kennedy-Vorlesungen, die Robinson während der letzten Semester seiner Tätigkeit in Columbia an der New York School of Social Work hielt. Während des ersten Drittels seiner 25jährigen Lehrtätigkeit in Columbia lag, wie schon in Pennsylvanien, seine Stärke in der präzisen Durcharbeitung geschichtlicher Einzelperioden auf Grund der Quellen. Anders ausgedrückt, er war zu

[1]) Brief Dean Burgess' vom 8. März 1926 an den Verfasser.

dieser Zeit „objektiver Historiker“, was nach seiner Definition einen „Historiker ohne Tendenz“ bedeutet. Das folgende Drittel war eine Übergangszeit. Die entwicklungsgeschichtlichen Interessen traten in den Vordergrund und führten ihn von den Cahiers von 1789 rückwärts zu den moderneren astrophysikalischen Theorien über die Entstehung des Kosmos, vorwärts aber zu Dewey, Edison, Marconi und Mencken. Um das Jahr 1910 war Robinson in erster Linie Geschichtsdeuter, und seine Forschungstätigkeit kreiste um den populären Vorlesungszyklus ‚The History of the Intellectual Class in Europe‘. Obwohl er schon von allem Anfang an als Mensch wie als Lehrer starken Erfolg gehabt hatte, so nahm doch die Popularität seiner Kurse infolge der durch die Verschiebung seiner historischen Interessen bedingten Neugestaltung seiner Vorlesungen noch bedeutend zu, und ein stetig wachsender Kreis von begeisterten Schülern nahm lebhaften Anteil an dem Manne und seinem Werke.

Indirekt wurde der Wirkungsbereich seiner Lehrtätigkeit in Columbia ganz beträchtlich erweitert durch den Eindruck, den seine Persönlichkeit bei den besten seiner Schüler hinterließ. Eine kurze Liste, die Namen wie William R. Shepherd, Alexander C. Flick, Carl Becker, James T. Shotwell, Charles Austin Beard, Preserved Smith, Lynn Thorndike, Carlton J. H. Hayes, J. Salwyn Schapiro, Benjamin B. Hendrick, Dixon Ryan Fox, Howard Robinson, Arthur M. Schlesinger, Harold U. Faulkner und John Hermann Randall jun. aufweist, mag genügen, um zu zeigen, in welch erstaunlichem Maße die Entfaltung moderner Tendenzen in der Geschichtsinterpretation auf Robinsons Einfluß zurückzuführen ist.

Die letzten vier oder fünf Jahre in Columbia waren von rein äußerlichen Gesichtspunkten aus betrachtet, nicht besonders glücklich. Robinsons Popularität als Lehrer war zwar bis zuletzt im Wachsen begriffen, so daß er z. B. im Universitätsjahre 1918/19 sein geistesgeschichtliches Kolleg in dem großen chemischen Hörsaal in Havemeyer Hall abhalten mußte, um alle Hörer unterbringen zu können; doch von der überhandnehmenden Einseitigkeit, dem Dogmatismus und der Unduldsamkeit und vor allem der blindwütigen Begeisterung während des Weltkrieges fühlte sich Robinsons feiner, differenzierter Intellekt mächtig abgestoßen, und

er schrieb einen geharnischten Artikel über ‚The Threatened Eclipse of Free Speech' im ‚Atlantic Monthly'. Ganz besonders zuwider war es ihm aber, daß diese Einflüsse auch an der Columbia-Universität sich breitmachten und so üble Folgen zeitigten wie die gerichtliche Verfolgung Beards wegen seiner Schrift ‚The economic interpretation of the Constitution' und die Entlassung der Professoren Cattell und Dana wegen ihres Appells an den Kongreß, von dem sie forderten, daß er den Kriegshetzern das Handwerk legen solle. Überdies hatte die Welt außerhalb der Universitätshörsäle Robinsons Interesse mehr und mehr in Anspruch genommen, und dauernd wuchs seine Unzufriedenheit mit den auf Strafe und Buße gegründeten Erziehungstheorien, mit der zunehmenden Überorganisation der höheren Schule und der Weiterentwicklung der Colleges und Universitäten mit ihren veralteten starren Lehrplänen, schematischen Examina und feierlichen Promotionsversammlungen. Kurz, der Weltkrieg verleidete Robinson die akademische Lehrtätigkeit zu einer Zeit, wo seine geistigen Neigungen und Anschauungen in ihm bereits die Überzeugung hatten immer stärker werden lassen, daß die Hochschulbildung sich im Niedergange befinde. So war es ganz natürlich, daß der Gedanke für ihn etwas Bestechendes hatte, ein neuartiges Lehr- und Forschungsinstitut für Geschichte und Sozialwissenschaften zu gründen, das sich den ganzen Ballast von Vorbildungsnachweisen, Examina und akademischen Graden fernhielt. Dies führt uns zu der letzten Phase seiner akademischen Laufbahn (wenn das Wort „akademisch" hier am Platze ist), seiner Beteiligung an der Gründung der ‚New School for Social Research.'

Die ‚New School' wurde im Frühjahr 1919 vorläufig mit einem Teilprogramm und im darauffolgenden Herbst in voller Ausdehnung eröffnet. Diese Neugründung trug nichts Überstürztes an sich, sondern war langsam erwachsen aus Ideen, die sich bei Robinson und seinen Freunden Beard, Dewey, Emily James Putnam, Alvin Johnson, Wesley Clair Mitchell, Thorstein Veblen und anderen aus der gegensätzlichen Haltung gegenüber den konventionellen Formen der höheren Bildung ergeben hatten. Diesen liberalen Geistern hatte des öfteren eine Idealuniversität vorgeschwebt, wo Lehrer und Schüler zu gegenseitiger Erbauung

und Belehrung zusammenkommen könnten, ohne dem störenden und niederdrückenden Einfluß der Examensfurcht und der professoralen Würde ausgesetzt zu sein. Die Bekehrung Herbert Crolys von der ‚New Republic' zu der neuen Idee sorgte für wirksame Reklame in der Öffentlichkeit, und Stiftungen von Mrs. Willard Straight und anderen gaben dem Unternehmen das finanzielle Rückgrat. So wurde das oft und begeistert erörterte Ideal verwirklicht. Die geistigen Grundlagen, auf denen die ‚New School for Social Research' ruht, legt Robinson selbst in gedrängter Form wie folgt dar[1]):

Lehren und Lernen sind zwei Dinge, die Hand in Hand gehen sollen. Aber jeder, der sich nicht gerade aus beruflichen Gründen zu dieser Annahme bekennen muß, weiß, daß gewöhnlich das eine das andere nicht bedingt, daß wir das meiste, was wir gelernt haben, uns, ohne oder trotzdem daß es uns gelehrt wurde, erworben haben. Lehrroutine kann man sich leicht aneignen. Vorträge, Vorlesungen, Einpaukkurse, mündliche und schriftliche Prüfungen in periodischen Abständen, Abfassung bzw. Durchnahme von Lehrbüchern, Lektüre, schriftstellerische Darstellung von Thesen, Laboratoriumsarbeit, alles dies gekrönt von Diplomen und akademischen Graden cum privilegiis ad eos pertinentibus bilden das tägliche Brot für Zehntausende von Lehrern und Hunderttausende von jungen Leuten in Tausenden von wohleingerichteten Bildungsinstituten. Die vielfach verzweigte Unterrichtsorganisation ist im großen und ganzen etwas leicht zu Bewerkstelligendes.

Mit dem Lernen steht die Sache jedoch anders. Es ist ein Problem, dem sich schwer beikommen läßt, und bisher hat noch keiner den Nürnberger Trichter erfunden. Unterrichtetwerden und Lernen sind im psychologischen Sinne etwas Grundverschiedenes. Es spielen dabei ganz verschiedene seelische Vorgänge und Regungen eine Rolle, und die Reize und Impulse sind verschiedener Natur. Unsere „Lernanstalten" sind im wesentlichen „Unterrichtsanstalten". Unterricht erteilen ist leicht, jemandem aber wirklich etwas beibringen ist ein schwer zu ergründendes Geheimnis, und es gibt wenige, die es können. Selten wird in Fakultätssitzungen davon gesprochen. Dort herrscht die stille Übereinkunft, daß Schüler und Studenten selten etwas lernen wollen, und daß die Hauptaufgabe darin besteht, diese dem Lernproblem gleichgültig gegenüberstehenden Individuen in Klassen einzuteilen und ihnen, je nach dem herrschenden Modus, gute oder schlechte Noten zu geben.

Jedenfalls kann man sich aber auch eine Schule denken, die nur von solchen besucht wird, die wirklich etwas lernen wollen, und wo nur die in den dargebotenen Lernmöglichkeiten gegebenen Anreize vorherrschen.

Solcher Art ist die ‚New School for Social Research'. Es ist eine Schule für Erwachsene, die ihre bisherigen Lebenserfahrungen durch das Studium

[1]) In School and Society vom 31. Januar 1920.

von Dingen, die ihre Aufmerksamkeit erregt, die Lücken ihres Wissens aufgedeckt oder ihnen irgendwelche Rätsel aufgegeben haben, erweitern und vertiefen möchten. Niemand sucht die Schule auf, weil er hingeschickt wird, weil er ein Diplom oder einen Grad erwerben will oder auch nur, weil er das Gefühl der Erleichterung auskosten möchte, das sich einstellt, wenn man von einem sympathischen Lehrer auf eine Reihe von Fragen zufriedenstellende Antworten bekommt. Auf diese Weise vereinfacht sich das Lernproblem ganz wesentlich, und wir brauchen das Verantwortungsgefühl unserer Hörer nicht dadurch zu beeinflussen, daß wir ihnen, wie dies im gewöhnlichen Schul- und Universitätsbetriebe üblich ist, die Überzeugung von der Notwendigkeit eines geregelten Bildungsganges einhämmern.

Eine weitere Vereinfachung des Problems ergibt sich aus dem Umstand, daß wir unsere Studien auf die Menschheit und ihre gegenwärtigen Nöte beschränken, auf öffentliche Angelegenheiten und soziale Probleme, alles dies natürlich im Spiegel der Menschheitsentwicklung und des modernen Weltbildes. Geschichte, Anthropologie, Psychologie, Biologie, Volkswirtschaft, Soziologie, öffentliches Recht und all die übrigen Disziplinen, deren Gegenstand der Mensch, sein Wesen und seine soziale Organisation ist, stehen nicht getrennt nebeneinander, sondern wirken zusammen, um die Handlungsweisen und Ziele des Menschen sowie die Organisation der menschlichen Gesellschaft zu umreißen und soweit wie möglich zu erklären. . . .

Wir von der ‚New School' können uns ohne Bedenken mit modernen Verhältnissen befassen, weil wir ohne konventionelle Vorurteile an sie herantreten. Unser Denken ist ganz frei, weil wir nicht befürchten müssen, daß wir oder unsere Studenten zuviel denken. Die in den Sozialwissenschaften häufig anzutreffende stark retrospektive Einstellung bildet lediglich einen Versuch, den Gefahren zu entgehen, die mit einer freimütigen Diskussion moderner Verhältnisse verknüpft sind. Über die Politik der Hanse kann man mit einer Offenheit reden, wie sie im Falle der United States Steel Corporation unmöglich ist, und über längst nicht mehr unter den Lebenden weilende Pazifisten und radikale Reformer wie Pierre Dubois und Marsilius von Padua kann man alles sagen, was man weiß, während ein ebenso offenes Wort über die Bestrebungen Lenins oder Victor Bergers sicherlich Anstoß erregen und die Gemüter beunruhigen würde. Uns liegt jedoch nicht daran, Zweifel aus der Welt zu schaffen und Tatsachen logisch zu erklären, wir wollen vielmehr die Leute, die zu uns kommen, zum Fragen und Forschen anregen. Dabei fürchten wir nicht, daß dieses Fragen und Forschen etwa durch seine Schrankenlosigkeit gefährlich werden könnte, wohl aber, daß es nicht tief genug gehe. Die ‚New School' ist kein Sittenwächter für die Jugend; sie maßt sich nicht die Rechte der Eltern oder gar der Alma mater an. Die Professoren, die an ihr lehren, haben rein wissenschaftliches Interesse an den Gegenständen, mit denen sie sich befassen; wohl sind sie alle von der Notwendigkeit eines durchgreifenden sozialen Ausgleichs überzeugt, sie sind aber nicht auf ein bestimmtes Reformprogramm eingeschworen; sie streben schlechthin nach Erkenntnis und fördern andere in diesem Streben.

Von Robinsons idealem Standpunkt aus gesehen, war die ‚New School' leider ein Fehlschlag, der nur einigermaßen durch den glänzenden Erfolg von ‚Mind in the Making' wettgemacht wurde. Die Gründe für den Mißerfolg sind mannigfacher und schwerwiegender Art. Zunächst einmal wurde die Schule ein oder zwei Jahre zu früh eröffnet, nämlich ehe Geld genug da war, um ihren Fortbestand unabhängig von den einkommenden Studiengebühren zu gewährleisten. Die von wohlhabenden Freunden und Förderern zur Verfügung gestellten Garantiesummen wurden nach Ablauf der vereinbarten Frist größtenteils zurückgezogen. So mußte denn die ‚New School' versuchen, den Hörerkreis möglichst zu erweitern, eine schwierige Aufgabe, da akademische Grade als erfolgversprechendes Lockmittel nicht in Frage kamen. Der Verfasser, der damals an der ‚New School' lehrte, hat des öfteren von Studenten der Columbia-Universität hören müssen, daß ihnen das an der ‚New School' Gebotene bei weitem mehr zusagte als die meisten Kurse an der Faculty of Political Science, daß sie aber leider die ‚New School' nicht regelmäßig besuchen könnten, weil sie weder die Zeit noch das Geld aufzubringen vermöchten für etwas, was ihnen nur ein besseres geistiges Training und ein höheres Bildungsniveau vermittele. Beruflicher Ehrgeiz, frühe Heiratsabsichten bzw. bereits die Notwendigkeit, für eine Familie zu sorgen, sind schuld daran, daß die meisten Studenten eine unglaubliche Hochachtung vor den Universitätskursen hatten, die als Lohn den wundertätigen Doktortitel versprachen; denn dieser Titel öffnete ihnen ja den Weg zu einer einträglichen Staatsstelle und schließlich zum Amtszimmer des Standesbeamten. Das Fehlen einer tragfähigen finanziellen Basis scheint der wesentliche Grund für die Nöte und Schwierigkeiten zu sein, die das junge Institut zu überwinden hatte.

Viele, die zunächst großes Interesse für die ‚New School' bekundet hatten, hielten sich zurück, als es mit der Gründung ernst wurde. Einen schweren Schlag bedeutete der Tod Carlton H. Parkers, dessen zähe Energie und fortreißende Begeisterung dem jungen Unternehmen wahrscheinlich über alle anfänglichen Fährnisse hinweggeholfen hätte. Sodann ließen sich Hayes und Dewey, die mit Robinson und Beard als Lehrer an die ‚New School' kommen sollten, durch überaus günstige Bedingungen

bestimmen, an der Columbia-Universität zu bleiben, und viele andere von Harvard und Yale und anderen Universitäten im Osten, die ursprünglich großes Interesse gezeigt und ihre Mitarbeit zugesichert hatten, waren dann, als der Plan verwirklicht wurde, zu beschäftigt, um mittun zu können, oder es waren ihnen nachträglich Bedenken gekommen. Nur Harald I. Laski und Thomas S. Adams erklärten sich bereit, während des ersten Jahres an der ‚New School' Kurse zu halten.

Weiterhin bestanden unter den Gründern ziemlich starke Meinungsverschiedenheiten über die grundlegenden Ziele. Beard, dem die Verhältnisse bei der Gründung des Ruskin College in Oxford vorschwebten und der eine tiefe Abneigung gegen das herrschende akademische System hatte, wollte die ‚New School' möglichst primitiv unterbringen, etwa über einem Pferdestall, einer Garage oder einer Brauerei, wo selbst der Geruch, der den konventionellen Bildungsstellen anhaftet, aufs wirksamste unterdrückt werden würde. Er wollte ausschließlich ein Forschungsinstitut haben; die Studenten sollten fleißig die Bibliotheken von New York benutzen und die Vorlesungen auf ein Minimum eingeschränkt werden. Beard fand bei Croly Unterstützung für seine Pläne; Robinson dagegen, dem an der wirksamen Beeinflussung der öffentlichen Meinung und der energischen Durchführung des Bildungsprozesses gelegen war, wollte hauptsächlich eine möglichst große Zahl von Studenten heranziehen. Schließlich stand der eigentümliche Charakter des Institutes selbst dem Erfolge im Wege. Die kühnen, originellen und fortschrittlichen Ideen zogen natürlich viele selbständige, aber auch reichlich problematische Geister an. Da nun die inneren Angelegenheiten der Schule in absolut demokratischer Weise geregelt wurden, waren ernsthafte Meinungsverschiedenheiten und mannigfache Unzufriedenheit die unmittelbare und notwendige Folge. Ein Lehrkörper, wie er sich anfangs in der ‚New School' zusammenfand, hätte wohl nur dann friedlich und erfolgreich arbeiten können, wenn die Gesamtleitung, insbesondere die Aufstellung des Arbeitsplanes und die Berufung geeigneter Lehrkräfte, in unparteiischen Händen gelegen hätte. Den Lehrern hätte völlige Lehrfreiheit zugesichert werden müssen, aber sie hätten keinen maßgebenden Einfluß auf die Verwaltung haben dürfen. Aus den genannten Gründen gab

Robinson 1921 die Verbindung mit der ‚New School' auf, nicht ohne volles Verständnis für die Schwierigkeiten zu bekunden, mit denen der Leiter Nicholas Murray Butler zu kämpfen hatte.

Nach mehrfacher versuchsweiser Besetzung des Direktorpostens übernahm schließlich Alvin Johnson von der ‚New Republic' die Leitung der ‚New School', und infolge geschickter Konzentration der Arbeit auf spezielle Probleme der Erwachsenenbildung steht das Institut jetzt auf eigenen Füßen und stellt einen wichtigen Faktor im großstädtischen Bildungswesen dar.

III.

Wie schon gesagt, begann Robinson seine Laufbahn als exakter Quellenforscher. Seine Spezialgebiete waren Mittelalter, Reformation und französische Revolution. Er war damals schon ein origineller Kopf, besaß jedoch noch nicht den umfassenden Weitblick und das rege Interesse für Gegenwartsfragen, vor allem für Sozialreform, das sein späteres Schaffen kennzeichnet.[1])

Seine vornehmste Aufgabe sah Robinson zu jener Zeit darin, der Auffassung Leopold Rankes vom Wesen der historischen Forschung gerecht zu werden, d. h. eine historische Situation ohne Rücksicht auf Ursachen und Folgen möglichst wirklichkeitsgetreu zu rekonstruieren. Nach Aussagen Shotwells, den enge Beziehungen mit den führenden Männern der englischen und französischen Quellenforschung verbanden, besaß keiner auch nur im geringsten Robinsons beinahe geheimnisvolle Fähigkeit, eine geschichtliche Situation aus den Quellen wiedererstehen zu lassen, und viele andere durchaus verläßliche Gewährsmänner bestätigen dieses Urteil.[2]) Robinson selbst spricht sich über die

[1]) Einer seiner bedeutendsten Schüler kennzeichnet ihn für diese Zeit folgendermaßen (Brief vom 13. März 1926 an den Verfasser):

Als ich Robinson etwa 1903 wiedersah, schien der Modernismus noch keinen merklichen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben. Er las über die Reformation, die mittelalterlichen Institutionen und die französische Revolution in einer bis dahin unerhörten Weise. Dauernd stellte er kühne Vergleiche auf, wie etwa zwischen Erasmus und Matthew Arnold, Luther und Charles Spurgeon, aber er packte die Dinge noch nicht an der Wurzel. Erst lange nachher wurde er Modernist, doch auch dann behielt stets sein Interesse für das Geistesleben die Oberhand.

[2]) Brief vom 15. April 1926 an den Verfasser.

Grundlage seiner Quellenstudien, die ihn von den ‚Translations and Reprints' zu den vier Bänden ‚Readings in European History' führten, wie folgt aus[1]):

Im Geschichtsunterricht auf höheren Schulen und Universitäten lassen sich wohl durch keinerlei methodische Verbesserungen günstigere Resultate erzielen als dadurch, daß man die Schüler oder Studenten mit den Quellen (primary sources) in Berührung bringt. Manchem, der dies hört, wird sofort das Bild eines verwachsenen Sonderlings vorschweben, der durch seine großen Brillengläser lateinische Abbreviaturen auf gelbem Pergament zu entziffern sucht. Aber das Quellenmaterial ist gar nicht immer so schwierig zu erreichen und durchaus nicht immer langweilig und schwer zu lesen. Im Gegenteil, man braucht oft nur zuzugreifen, und die Lektüre ist oft unterhaltender als selbst die glänzendste Darstellung aus der Feder gewandter Schriftsteller wie Gibbon oder Macaulay. . . .

Es kann natürlich eingewendet werden, daß der geschulte Historiker für sein Spezialgebiet die Quellen weit besser ausnützen kann als der Anfänger. In jedem Falle kann man aber aus den Quellen so viel lernen, was selbst der geschickteste Darsteller nicht zu vermitteln vermag, daß niemand, dem es ernst ist, sich mit Darstellungen (second-hand descriptions) begnügen sollte, wenn er die Quellen einsehen kann.

Die Quellen tragen ganz unbewußt den Stempel ihrer Entstehungszeit aufgeprägt. Jede Zeile enthält einen Hinweis darauf und hinterläßt auf uns einen Eindruck, den selbst ganze Bände von Darstellungen nicht zu geben vermögen. Die bloßen Tatsachen bieten sich so dar, daß sie sich dem Gedächtnis unverwischbar einprägen. . . . Außerdem kann man sich an Hand der Quellen ein eigenes Bild von der Vergangenheit machen und ist nicht auf Gedeih und Verderb abhängig von Handbüchern, die stets ein einfach, oft aber ein mehrfach reflektiertes Spiegelbild der Quellen geben. Und dann liest man die Quellen auch nicht bloß so herunter, sondern tritt mit kritischem Blick an sie heran und kommt so dem Wesen der Dinge näher, ohne nur Tatsachen aufzuhäufen.

Diese Beschäftigung mit den Quellen setzt, wie schon gesagt, völlige Vertrautheit mit den methodischen Hilfsmitteln und den historischen Hilfswissenschaften voraus. Demgemäß konnte es Robinson mit jedem Vertreter der mittelalterlichen Geschichte ohne Zaudern aufnehmen, wenn es galt, das Können zu beweisen in der sachgemäßen Benutzung der ‚Monumenta', der ‚Documents inédits', der ‚Rolls Series' und der ‚Patrologia' von Migne, und nicht weniger war er bei Du Cange, Potthast, Molinier, Giry und Wattenbach und Bernheim zuhause. Damit sind wohl alle die von taktlosen Kritikern und gekränkten katholischen Geistlichen vorgebrachten

[1]) Readings in European History, Bd. I, S. 4—6.

Beschuldigungen, daß Robinsons populäre Darstellung des Mittelalters in ‚Mind in the Making' ein Beweis für Unwissenschaftlichkeit und Mangel an Quellenkenntnis sei — manche haben ihn gar in eine Reihe mit H. G. Wells gestellt —, ein für allemal erledigt. Wenn Robinson später mehr ins allgemeine ging, so geschah dies nur aus der Überzeugung, daß er durch die Interpretation des von früheren Forschern angehäuften und bisher noch unausgewerteten riesigen Materials sich einen größeren Wirkungskreis schaffen könne, als wenn er seine Spezialuntersuchungen fortführte.[1]) Bei aller Bedeutung, die er dem eigenen Quellenstudium beimaß, zog er doch stets auch das Urteil anderer kompetenter Forscher in Betracht, und so war er mit den großen Monographien der einzelnen Geschichtsperioden ebenso vertraut wie mit den großen Quellensammlungen.[2])

Beim Übergang von der Quellenforschung und Methodologie zur großzügigen Deutung des Materials bilden seine Studien über die französische Revolution den Dreh- und Angelpunkt. Wie noch im einzelnen gezeigt werden wird, galt sein Hauptinteresse dabei den ursächlichen Zusammenhängen, und von da aus kam er zu dem allgemeineren Problem der Entwicklung von Einzelinstitutionen und der Kultur überhaupt. Viel trug auch die Beschäftigung mit den französischen Rationalisten des achtzehnten Jahrhunderts dazu bei, daß sich Robinson immer mehr der genetischen Geschichtsbetrachtung zuwandte. Die Rationalisten hatten ja lebhaftes Interesse für kultur- und geschichtsphilosophische Probleme gehabt; von Voltaire stammt die erste Kulturgeschichte, die diesen Namen verdient. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise führte Robinson dann von der französischen Revolution zurück zur Reformation und zum Mittelalter, und schließlich landete er beim Pithecanthropus Erectus. Robinson schreibt darüber selbst[3]):

Das Interesse für mittelalterliche Geschichte entstand bei mir nicht während meiner Studienzeit in Deutschland, sondern entsprang dem Wunsche, von der Guillotine die Linie bis zum ersten Beile zurückzuver-

[1]) Vgl. hierzu seinen bemerkenswerten Artikel ‚After Twenty Years' im Survey, 1. Oktober 1924.

[2]) Vgl. hierzu die berühmte Abhandlung über ‚The Study of the Lutheran Revolt' in der American Historical Review, Januar 1903.

[3]) Brief vom 27. März 1926 an den Verfasser.

folgen. Die Errungenschaften, die wir jetzt genießen, sind ja sehr oft schon in irgend einer Form da gewesen, und mir war die Gleichgültigkeit, mit der die meisten Menschen der Vergangenheit überhaupt gegenübertreten, unverständlich. — An anderer Stelle führt er aus[1]: Für den modernen Geschichtschreiber wird es immer schwieriger, den richtigen Ausgangs- und Endpunkt zu finden. Nach den Forschungen von Harnack, Dill, Taylor, Glover, Cumont und vieler anderer scheint das Mittelalter, vom kulturellen Standpunkt aus gesehen, eine Art verlängertes spätrömisches Reich zu sein. Dieses wiederum war Zeuge des Zusammenbruchs der entlehnten griechischen Kultur, und die Griechen wieder sind stark beeinflußt durch die ägyptische und westasiatische Kultur, die auf den grundlegenden Leistungen des neolithischen Menschen fußt, Leistungen, die gegenüber dem Vorhergehenden einen ungeheueren Fortschritt bedeuteten. Es verging eine geraume Zeit, ehe der Mensch ein Beil herzustellen vermochte, dann wieder so und so lange Zeit, bis er es an einem Stiele befestigen konnte, und erst sehr spät lernte er den Stiel in das Beil einsetzen.

Die Grundlage für diese genetische Betrachtungsweise bildet natürlich Robinsons früh vorhandenes Interesse an entwicklungsgeschichtlichen Problemen überhaupt, wie er denn selbst ausdrücklich feststellt, daß der entwicklungsgeschichtliche Standpunkt nicht eine von den Historikern stammende Errungenschaft sei, sondern erst von der Naturwissenschaft herübergenommen ist.[2] Je weiter er sich in die Anthropologie vertiefte, desto stärker kam ihm zum Bewußtsein, eine wie winzige Zeitspanne die historische Epoche im Vergleich zu dem riesigen Zeitraum, der zwischen der ägyptischen Kultur und dem Eolithicum liegt, darstellt. Der Entwicklungsstandpunkt wie der neue Zeitsinn kommen klar zum Ausdruck in folgendem Zitat aus der ‚New History'[3]:

Man stelle sich einmal die ganze Menschheitsgeschichte auf zwölf Stunden zusammengedrängt vor und nehme aus Zweckmäßigkeitsgründen an, daß der Mensch erst seit 240000 Jahren aufrechten Gang und Erfindungsdrang besitzt. Jede Stunde stellt dann 20000 Jahre dar, jede Minute $333\frac{1}{3}$ Jahr. Für eine Zeit von über $11\frac{1}{2}$ Stunden gibt es dann keinerlei historische Quellen, wir schließen nur aus den aufgefundenen Steinwerkzeugen, Urnenscherben und primitiven Höhlenbildern, daß der Mensch damals schon gelebt hat. Erst 20 Minuten vor zwölf treffen wir auf die ersten Spuren der ägyptischen und babylonischen Kultur; die griechische Literatur, Philosophie und Naturwissenschaft, die wir gewöhnlich als „antik" bezeichnen, sind noch nicht sieben Minuten alt. Eine Minute vor zwölf schrieb Bacon

[1]) ‚After Twenty Years', Survey, 1. Oktober 1924, S. 19.
[2]) Ebenda, S. 20. [3]) S. 239—241.

sein ‚Advancement of Learning', und noch keine halbe Minute ist es her, daß der Mensch die Dampfmaschine in seinen Dienst gestellt hat. Dieser Miniaturmaßstab ist durchaus keine bloße Spielerei, vielmehr läßt sich damit bedeutend besser arbeiten als mit den wirklichen Verhältnissen, deren Ausmaße unser Fassungsvermögen übersteigen.

Zweierlei ergibt sich aus dieser Betrachtung: Zunächst, daß die sogenannten „Alten" — Thales, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Hipparch und Lukrez — in Wirklichkeit Zeitgenossen von uns sind. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß das geistige Leben damals auf höherer oder niederer Stufe als bei uns stand, nur das reine Tatsachenwissen hat sich seitdem vermehrt. Andererseits gibt uns die Tatsache zu denken, daß die Entwicklung des Menschen zuerst erschreckend langsam vor sich ging und Zehntausende von Jahren so gut wie nicht vom Flecke kam, daß aber schließlich das Tempo immer schneller wurde. Unsere Urväter haben sich hunderttausend Jahre lang mit einem einfachen Steinwerkzeug, dem sogenannten Faustkeil, begnügt, der nach John Lubbocks Ansicht ebensovielen Zwecken diente wie heutzutage das Taschenmesser eines Jungen. Mit der Zeit lernten sie Schaber, Bohrer, Pfeil- und Harpunenspitzen, Feuerstein- und Knochennadeln herstellen. Aber erst gegen halb zwölf nach unserer Uhr erfanden sie die Töpferkunst und wurden Herdenbesitzer. Die Verwendung von Bronze und Eisen ist noch jüngeren Datums; die Menschen der Bronzezeit aber hielten das alte Steinbeil noch hoch in Ehren, und die Priester scheinen noch lange, nachdem das Metall in allgemeinen Gebrauch gekommen war, ihre Opfer mit dem Steinbeil getötet zu haben.

Wie der entwicklungsgeschichtliche Standpunkt Robinson zum Urmenschen führte, so lenkte sein Interesse für Naturwissenschaft, Technik und Alltagsdinge seine Aufmerksamkeit auf moderne Probleme. Der Einfluß Shotwells, Beards und Veblens trat fördernd hinzu, nicht zuletzt auch die Lektüre Marxscher Schriften und nationalökonomischer Werke. Das erste Bekenntnis zur Gegenwart findet sich im Vorwort zum ‚Development of Modern Europe'[1]:

Unsere historischen Handbücher leiden an einem großen Fehler: So gründlich sie mehr oder minder weit zurückliegende Perioden behandeln, keines schlägt die Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Dem Andenken von Datis und Artaphernes zollt man eine Hochachtung, die man Männern im Frack wie Gladstone und Gambetta glatt versagt. Die Kinder müssen in der Schule alle Einzelheiten über die Einnahme von Numantia wissen, während sie kaum je etwas von der Belagerung von Metz erfahren, und die Organisation des achäischen Bundes wird ausführlicher behandelt als der gegenwärtige Aufbau des deutschen Reiches.

---

[1]) S. III; vgl. auch ‚After Twenty Years', Survey, 1. Okt. 1924, S. 18.

Schließlich ist die Vorliebe für die genetische Betrachtungsweise und die Überzeugung, daß die Vergangenheit zum Zwecke des besseren Verständnisses der Gegenwart studiert werden muß, auch dafür verantwortlich zu machen, daß Robinson immer größeres Interesse für die Interpretation historischer Quellen bekam. Auf diesem Gebiete schuf er die Methoden, Gesichtspunkte und Konzeptionen, auf Grund deren er in Amerika der Wortführer der „new history" wurde. Diese Entwicklung ist nicht der Ausfluß einer apriorischen oder systematischen Geschichtsphilosophie wie bei Lamprecht und Henry Adams, sondern die notwendige Reaktion seiner Geistesart auf die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der historischen Tatsachen und der historischen Forschung. Sobald jemand die Geschichte in seinen Denkprozeß einspannt, bekehrt er sich bewußt oder unbewußt zur „new history". Im Grunde ist die „new history" weiter nicht als sinngebende Geschichte. Es gibt wohl keinen Historiker, der über geschichtliche Probleme ernstlich nachgedacht hätte, ohne schließlich dahin zu gelangen, daß er die Dinge unter genetischem Gesichtspunkt betrachtete, ihren Gehalt auf synthetischem Wege zu erfassen suchte und den Hauptwert auf die Interpretation des angehäuften Materials legte. Weshalb so viele wirklich geistvolle Historiker die dynamische Denkrichtung sich nicht zu eigen gemacht haben, ist unschwer einzusehen. Sie waren gebunden durch die dogmatischen Methoden und Ziele, die Ranke und andere zu ihrer Zeit als Gegengewicht gegen die Hegelsche und Comtesche Geschichtsphilosophie aufgestellt hatten. Die Rankesche Ideenlehre war an sich der Entwicklung der Quellenforschung sehr förderlich, beherrschte das Denken der Zeit aber so, daß die Historiker nicht zur Auswertung des sorgsam gesammelten Materials kamen. Die Suche nach Quellenmaterial nahm alle Kräfte so in Anspruch, daß keine Zeit mehr blieb, sich über die Bedeutung des Gefundenen klar zu werden. Das Mittel wurde zum Selbstzweck. Robinson ließ sich nie von seinem Material überwältigen; es war nur insofern für ihn von Bedeutung, als es ihm das Verständnis für die Menschheits- und Kulturentwicklung erleichterte. Er wurde der Führer der neuen Richtung, weil er in hohem Grade die wissenschaftliche Schulung und die geistige Einstellung besaß, die zu über die engen Grenzen

dogmatischer Lehrsätze hinausreichenden Fragestellungen und Reflexionen befähigten. Mit anderen Worten, bei ihm war der „historische Sinn" weit stärker ausgeprägt als bei seinen amerikanischen Kollegen, mit Ausnahme vielleicht von Shotwell, und er war der erste, der aufs neue das allgemeine Problem vom Wesen und Zweck der Geschichte in den Bereich seines Denkens einbezog.

Das erste Stadium in seinem Entwicklungsgange als Geschichtsinterpret war die Betrachtung der Geschichte der Geschichtswissenschaft selber. Er stellte die Frage nach dem Wie und Warum der Geschichte und zeigte, wie das Studium der Entwicklung menschlicher Denk- und Kulturformen in der Vergangenheit immer als Notwendigkeit empfunden worden ist, daß aber die Historiker merkwürdigerweise es versäumt haben, die gleiche Haltung der Geschichte ihres eigenen Forschungsgebietes gegenüber einzunehmen. Nichts ist einer ernsthaften Erörterung über Gegenstand und Ziele der Geschichte förderlicher als die Auseinandersetzung mit den Ansichten, die die Männer vom Fach von Herodot bis Lamprecht darüber gehabt haben. So gibt denn auch Robinson fein durchdachte Analysen alter und neuer solcher Theorien.[1])

Bei der Interpretation des geschichtlichen Materials erkannte Robinson sehr schnell die Wichtigkeit der Ideengeschichte für die allgemeine Kulturentwicklung. Er fand, daß in jedem Zeitalter der Geist der herrschenden Klasse bestimmenden Einfluß auf die übrigen Kulturerscheinungen ausübt. Aus diesem Grunde stand etwa von 1910 an die europäische Geistesgeschichte im Mittelpunkt seines Interesses. Die psychologische Schulung, die er unter James und später erneut durch Dewey und Thorndike genossen hatte, kam ihm dabei ganz außerordentlich zustatten. Von seinen naturwissenschaftlichen und rationalistischen Nei-

[1]) Z. B. in der an der Columbia-Universität gehaltenen Vorlesung über die Geschichte der Geschichte, die in erweiterter Form als zweites Kapitel der ‚New History' gedruckt ist. — Für die „neue Geschichte" gibt es nach Robinson eine Anzahl bestimmter Konzeptionen und fester Ziele, die als neue Verbündete der Geschichte den alten (Lexikographie, Paläographie und Diplomatik) zur Seite treten sollen: den Entwicklungsstandpunkt, das Streben nach Erfassung des Ganzen, die Heranziehung der verschiedenen Sozialwissenschaften, die Interpretation des historischen Materials (als besonders wichtiges Prinzip) und die Nutzbarmachung der historischen Erkenntnis für menschlichen Fortschritt und Sozialreform (The New History, S. 2—3, 15—16, 62, 83—84, 252, 265).

gungen aus gelangte er dahin, daß er die geistige Entwicklung der Rasse als den Kampf zwischen Offenbarungsglaube, Dogma und Bigotterie auf der einen und kritischer Einstellung und induktiver Methode auf der anderen Seite interpretierte. Das Beste, was er auf diesem Gebiete zu geben hatte, findet sich in seiner Vorlesung über die Geistesgeschichte in Europa, die als das berühmteste Kolleg an der Columbia-Universität galt.[1])

Eine beachtliche Zusammenfassung seiner reifsten Gedanken über Gegenstand, Aufgabe und Ergebnisse der Geschichtsforschung gibt Robinson in der anläßlich des Historikertages für die Middle States und Maryland gehaltenen Rede (28. Nov. 1925)[2]):

In der Antrittsrede, die Professor Cheyney vor etlichen Jahren bei der Übernahme des Präsidiums der amerikanischen Historikervereinigung hielt, sprach er über gewisse Tendenzen oder ,,Gesetze" (laws), die sich einem beim Studium der Vergangenheit aufdrängen, und zwar waren es folgende: 1. die Stetigkeit der historischen Entwicklung, 2. die Veränderlichkeit der nationalen Verbände, 3. die Einheit der Menschheit und die Wechselwirkung ihrer Teile, 4. die zunehmende Vorherrschaft des demokratischen Prinzips, 5. die Ausbreitung des Freiheitsgedankens, 6. die Minderung sinnloser Grausamkeit und die Zunahme menschlicher Güte. Die drei ersten Prinzipien haben wohl immer schon Geltung gehabt, die drei anderen scheinen Errungenschaften der letzten zwei- oder dreihundert Jahre zu sein. Volles Verständnis für diese Tendenzen zu haben, scheint mir für Geschichtslehrer eine unbedingte Voraussetzung zu sein, die sie auch ihren Studenten klarmachen müssen. Was den letzten der obgenannten Punkte anlangt, so scheint mir die menschliche Grausamkeit nur in den mehr oder minder augenfälligen Formen im Schwinden begriffen zu sein. Doch das müßte näher untersucht werden. Vielleicht darf ich, der Aufforderung meines Freundes Cheyney folgend, noch einige weitere historische ,,Gesetze" anführen. Da gibt es zunächst das Gesetz von der Unantastbarkeit des gewohnheitsmäßig Gültigen. Weiterhin gehört der Argwohn gegen alle Neuerer hierher, ferner die Tatsache, daß Sitten und Institutionen dann immer ausgiebig zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden, wenn die Kritik sich daran heftet, — man denke nur an die religiöse Unduldsamkeit, den Hexenwahn, die Sklaverei und — neuerdings — den Krieg. Man könnte

---

[1]) Leider steht das langversprochene zweibändige Werk, das den Gegenstand der Vorlesung zusammenfassend darstellen sollte, noch immer aus. Die Hauptgedanken sind jedoch aus dem mehrfach aufgelegten, als Einführung in die Vorlesung bestimmten ,,Syllabus" zu entnehmen; die allgemeinen geistigen Grundlagen des Kollegs sind niedergelegt in ,Mind in the Making' und ,The Humanizing of Knowledge'.

[2]) Publications of the Association of the History Teachers of the Middle States and Maryland, 1925.

von der gesetzmäßigen Einwirkung von Wein, Weib und Gesang auf den Entwicklungsgang der Menschheit sprechen, die vielfach besteht, wenn wir nur immer den Dingen bis auf den Grund sehen könnten. Wenig beachtet wird ferner oft das Gesetz vom „Genie in Unterhosen", d. h. daß trotz aller überschwänglichen Titel, die einer besitzt, ihn doch neun Zehntel seines Alltagslebens, seiner Gedanken und Vorurteile, seiner Mißgunst und Unwissenheit als gewöhnlichen Menschen erweisen. Schließlich ist es eine immer wiederkehrende Tatsache, daß was in einer Generation als Geschichte gilt, nur eine fable convenue im Voltaireschen Sinne ist, nur eine von den vielen Geschichten, die man erzählen kann, und vielleicht sogar gerade eine ungewöhnlich langweilige. . . .

Für mich ist Geschichte nichts mehr und nichts weniger als das, was sich über die Handlungen, Gefühle, Gedanken, Sympathien und Antipathien, Erfolge und Mißerfolge, Entdeckungen und Fehler der Menschen herausfinden läßt. Man kann von einer Schatzkammer oder von einem Urwald sprechen. Ist es eine Schatzkammer, so muß eine Auswahl unter den grenzenlosen Reichtümern getroffen werden; ist es ein Urwald, so müssen unzählige neue Pfade ausgehauen werden als Ergänzung zu der staubigen, alten Straße, auf der die meisten von uns trotten. Viele aber sind dessen müde, und nur wenig Früchte sind noch von den Chausseebäumen einzuheimsen.

Geschichte ist für mich gleichbedeutend mit der Vergegenwärtigung des früheren Menschen und seines Denkens und Tuns, woraus sich um so klarer das merkwürdige Auf und Ab der gegenwärtigen Handlungs- und Denkweise erkennen läßt. Auf diese Art findet sich bei mir das Streben des Wissenschaftlers mit den Dingen, so wie sie sind, ab und setzt mich zugleich instand, eine erbauliche Geschichte zu erzählen. . . .

Schon vor geraumer Zeit war ich der vielen Einzelheiten überdrüssig, die die Verfasser von Kompendien „Haupttatsachen", „wesentliche Züge" oder „Elemente der Geschichte" zu nennen gewagt haben; denn ich merkte, daß das gar nicht stimmte. Meiner Meinung nach sollte man sich so viel Tatsachen wie nur möglich über die verflossenen Epochen aneignen, wenn man aber dann darüber zu lesen oder zu schreiben hat, nur die Dinge bringen, die man in diesem Augenblick für erwähnenswert hält. Es ist besser, einmal einen Irrweg zu gehen oder zu führen als Geschichte so zu betreiben, daß man hinterher genau so klug ist wie zuvor.

Geschichte ist „lebendige Vergangenheit", um Martins Ausdruck zu gebrauchen. Sie muß stets im Geiste des Historikers lebendig sein. Daß wir Geschichte studieren sollen, um die Gegenwart zu verstehen, ist heutzutage eine beinah allgemein anerkannte Tatsache, die freilich immer noch mehr Ideal als Wirklichkeit bedeutet aus dem einfachen Grunde, weil die veraltete Auswahl aus den Schätzen der Vergangenheit durch die Examensfragen geheiligt bleibt und auch in den Lehrbüchern die ausgetretenen Bahnen fröhlich weiter beschritten werden. Sicher wird es noch große Mühe kosten, für die Allgemeinheit neue Wege gangbar zu machen, die auf eine Höhe führen, von der aus man den menschlichen Hexenkessel mit größerem Verständnis überschauen kann.

IV.

Robinsons Lehrtätigkeit kreiste um folgende vier in der zeitlichen Folge ihres Hervortretens aufgeführten Hauptthemen: 1. Französische Revolution, 2. Vorreformation, 3. Mittelalter und 4. Europäische Geistesgeschichte. Die Art, wie er das Mittelalter behandelte, war im Vergleich zu der sonst üblichen Darstellung dieser Epoche etwas ganz Neues. Zunächst gab er in Anbetracht der Tatsache, daß der Mensch die Erde schon so lange bewohnt hat, bevor die geschichtliche Überlieferung einsetzt, die traditionelle Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit auf. Er betrachtete die historische Zeit als eine, und zwar verhältnismäßig junge Periode. Das Mittelalter bedeutete für ihn keinen Einschnitt, sondern eine Epoche stetiger, wenn auch langsamer Fortentwicklung. Nach seiner Meinung hat das Mittelalter keinen Anfang, weil es niemals so etwas wie einen „Untergang Roms" gegeben hat und weil die antik-heidnische Kultur niemals ein Ende erreichte. Auch das Mittelalter ging nie zu Ende. Die Renaissance ist ein genau so mythischer Begriff wie der Untergang Roms; denn was nie gestorben ist, kann auch nicht wiedergeboren werden. In ebenso origineller Weise deutete er das finstere Mittelalter, das gar nicht so finster war, wie gewöhnlich angenommen wird. Die konventionelle Ansicht, daß es ein Jahrtausend öder Stagnation und trostloser Barbarei gewesen sei, lehnte er energisch ab. Seiner Ansicht nach ging die Kulturentwicklung damals in einer neuen Richtung weiter, wofür vom zwölften Jahrhundert an deutliche Kennzeichen vorliegen. Gemeinhin wird zwar das Mittelalter in erster Linie als das christliche Zeitalter hingestellt, Robinson war jedoch an dem Fortwirken der heidnischen Kultur und ihrer Wiederbelebung durch die Humanisten stärker interessiert als an der Entwicklung der religiösen Doktrinen und kirchlichen Institutionen. Die Kirche war für ihn in der Hauptsache ein international verzweigtes politisches System, und die Ketzerei betrachtete er eher als politischen Hochverrat denn als Auflehnung gegen kirchliche Dogmen. Gemäß dieser neuartigen Auffassung, die einen Bruch mit der üblichen von Lecky vertretenen Ansicht darstellt, stand für ihn auch bei der Reformation mehr das politische als das religiöse Moment im Vordergrund, und er war der

Meinung, man müßte eher von einer „revolutio“ als von einer „reformatio“ sprechen.

Robinson lehnte es zwar ab, mit Burckhardt und Symonds in der Renaissance einen völligen Bruch mit dem Mittelalter und eine einzigartige Wiedergeburt der heidnisch-antiken Kultur zu sehen, trotzdem aber zollte er der antiken Kultur größere Bewunderung als der christlichen und interessierte sich demgemäß sehr stark für den Humanismus. Vor allem schätzte er Petrarka wegen seiner Verehrung für die Meisterwerke der antiken Literatur, Erasmus wegen seiner Urbanität, Duldsamkeit und feinen Satire und Montaigne wegen seiner grenzenlosen Toleranz und beißenden Ironie. Der Auffassung, daß die Renaissance die Ursache der Reformation sei, stand er sehr skeptisch gegenüber; es war seine tiefste Überzeugung, daß die Reformation der Renaissance den Todesstoß versetzt hat. Bewußt oder unbewußt schließt er sich dem Reformationshistoriker Sleidanus an, wenn er es für das Wesentliche an der Reformation hält, daß eine Anzahl politischer Territorien im Nordwesten Europas sich aus dem großen, unter der Herrschaft Roms stehenden internationalen Kirchenstaat loslösten.

Bei den Studien über die Reformationszeit galt Robinsons Interesse und Sympathie mehr Vorläufern wie Erasmus als den wirklichen Reformatoren Luther, Calvin und Zwingli. Er erkannte klar, daß die protestantisch eingestellte Wissenschaft, die so nachdrücklich hervorhob, daß der Reformation ausschlaggebende Bedeutung für die Ausbreitung der Toleranz und der Gedankenfreiheit zukomme, sich im Irrtum befand, und zeigte, daß Leute wie Erasmus viel aufgeklärter und toleranter waren als Luther und Calvin. Die protestantische Revolution war für ihn mehr die Entladung allgemeiner Kräftespannungen als ein durch die Persönlichkeit Luthers erzielter Erfolg. Luther war nur kurze Zeit der Führer der Reformation und schwenkte sehr bald auf den rechten Flügel ab.[1]) Daß Robinson bei der Deutung der Reformation die wirtschaftlichen Faktoren vollkommen außer acht ließ, ist der einzige Fehler daran. Wie die Dinge jetzt liegen, so scheint die Reformation ebenso eng mit der wirtschaftlichen

[1]) Vgl. vor allem Robinsons Artikel ‚Reformation‘ in der Encyclopaedia Britannica, 11. Ausgabe.

Umwälzung und der Entwicklung des Kapitalismus und der Bourgeoisie zusammenzuhängen wie mit der Entstehung der nationalen Sonderstaaten in Nordeuropa. Dies hatte man vor zwanzig Jahren noch nicht deutlich genug erkannt.[1])

An der französischen Revolution interessierten ihn, wie schon gesagt, fast ausschließlich die ursächlichen Zusammenhänge. Er war der Überzeugung, daß die wesentlichen Erfolge der Revolution bereits erzielt waren, als die konstituierende Nationalversammlung auseinanderging. Für die blutigen Ereignisse der Schreckensherrschaft, die von den meisten Geschichtschreibern der französischen Revolution in aller Breite und Ausführlichkeit behandelt werden, hatte er denkbar wenig Interesse.[2])

Die Krönung der Lehrtätigkeit Robinsons bildete das Kolleg über die europäische Geistesgeschichte. Dieser Kurs hatte in seiner letzten Gestalt eine lange Entwicklung hinter sich. Kurz nach seiner Berufung nach Columbia fing Robinson an, mit einer kleinen Gruppe von Studenten ausgewählte Quellen über die Geistesgeschichte einer bestimmten Epoche zu lesen. Die einzeln behandelten Teilstücke der Geistesgeschichte (Mittelalter, Vorreformation und 18. Jahrhundert in Frankreich) setzte er nachher zu einem Ganzen zusammen, und allmählich ging er dabei auch von der bloßen Lektüre und Kommentierung der Quellen zur Charakterisierung der führenden Persönlichkeiten und Herausarbeitung der wichtigsten Gedankenrichtungen jeder einzelnen Periode über. Der Stoff wuchs rasch in die Breite. Vom Mittelalter kam er zur Antike, von der Antike zur altorientalischen Kultur, von da zum geistigen Leben des Urmenschen und schließlich zu vergleichend psychologischen sowie tierpsychologischen

---

[1]) J. Salvyn Schapiro kennzeichnet die Art und Weise, wie Robinson die Reformation behandelt, folgendermaßen (Brief vom 14. März 1926 an den Verfasser): Er machte vor allem die Vielgestaltigkeit der Bewegung klar, in deren Mittelpunkt Luther stand. Für die Katholiken hatte er Sympathie; ihre Haltung der Reformation gegenüber entsprach nach seiner Meinung durchaus der Einstellung, die heutzutage die Konservativen den Radikalen gegenüber einnehmen. Besondere Zuneigung schenkte er Erasmus, über dessen Gedanken er so glänzend las, daß man ganz benommen aus dem Hörsaal herauskam. — In ähnlicher Weise spricht sich Preserved Smith aus (Brief vom 26. März 1926 an den Verfasser).

[2]) The New History, S. 12—13; vgl. auch den Brief Schapiros vom 14. März 1926.

Studien. In ähnlicher Weise gelangte er, geführt von naturwissenschaftlichen und kritischen Neigungen, von der französischen Revolution zu allgemeinen Betrachtungen über die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und ihres Einflusses auf die materielle und geistige Welt. Der Verbreiterung der Basis ging eine Vertiefung der Deutungsversuche parallel, und mit zunehmender Popularität entwickelte sich der Kurs zu einem äußerst wirksamen Propagandamittel für soziale Reform und trug wesentlich zur Klärung der Begriffe im allgemeinen bei. Das Interesse für Quellenstudien ging Robinson bei alledem nicht verloren, denn außer seiner Vorlesung hielt er noch ein Seminar, wo er mit den Studenten etwa über Bakewells ‚Source Book in Ancient Philosophy', Ciceros ‚De Natura Deorum' und Augustins ‚Civitas Dei' disputierte.

Bei aller Hochachtung vor den literarischen Leistungen Robinsons sind doch die meisten seiner Kollegen wie Studenten der Überzeugung, daß er sein Bestes vom Katheder aus gab. Während sein Interesse für historische Zusammenhänge mannigfache Wandlungen durchmachte, blieben seine Lehrziele und Methoden die ganze Zeit hindurch nahezu die gleichen, soweit nicht die Verschiebung in der stofflichen Sphäre auch hier Änderungen nötig machte. Als die wichtigste Aufgabe betrachtete er es, seine Vorlesungen lebendig und interessant zu gestalten. Behend ging er immer gleich in medias res und fesselte seine Studenten durch originelle Ausdrucksweise und tiefschürfende Deutungsversuche. Von Anfang an war er der gezwungenen Feierlichkeit bar, die die Lehrweise sonst sehr fähiger Historiker oft beeinträchtigt. Er verstand es, ernsthaftes Bemühen und bloßes feierliches Getue scharf auseinander zu halten. Durch geistreiche und humorvolle Bemerkungen machte er seinen Hörern den Stoff schmackhaft, doch wußte er gut die Grenzen zu wahren, und es kam nie vor, daß die Vorlesung zum bloßen Mittel für seine Scherze herabsank. Er besaß eine außerordentlich glückliche Gabe, die Dinge anschaulich darzustellen und längst vergangene Ereignisse durch Vergleich mit irgendeinem modernen Gegenstück dem Verständnis nahezubringen. Niemals bluffte er, und nie wurde er pedantisch; stets gab er es ganz offen zu, wenn er einmal etwas nicht wußte, und erweckte in seinen Studenten das Gefühl, daß er, wenngleich ihr

Führer, doch einer der ihren war bei der gemeinsamen Entdekkungsfahrt ins Reich des Geistes.

Die charakteristischen Merkmale seiner Lehrweise, die kaum ihresgleichen hat, finden sich von Anfang an ausgeprägt und sind durch zahlreiche Äußerungen von Kollegen und Schülern aus den verschiedenen Perioden seiner Tätigkeit bezeugt. Cheyney, der mit Robinson zusammen in Pennsylvanien wirkte, schreibt u. a. folgendes[1]):

Er war Pädagog durch und durch. Das Beste, was er zu geben hatte, vermittelte er vom Katheder aus und in seinen Lehrbüchern, während seine Vorträge und Zeitschriftenartikel erst in zweiter Linie zu nennen sind.... Die Urteile, die er fällte, waren außerordentlich gesund und selbständig, des öfteren paradox. So sprach er sich einmal scharf gegen die Bevorzugung der amerikanischen Geschichte auf Schulen und Universitäten aus, weil bei der Beschäftigung mit noch wenig bekannten Dingen viel mehr geistiger Gewinn herausspringe, als wenn man sich immer nur mit bereits Vertrautem befaßt.... Bei aller Originalität seines Denkens besaß er ein so feines Einfühlungsvermögen, daß er die Ansicht eines anderen schon darzulegen vermochte, wenn dieser selbst sie noch gar nicht endgültig formuliert hatte, d. h. er hatte die Fähigkeit, nicht nur aus dem eigenen, sondern auch aus dem Unterbewußtsein anderer Schätze zu heben.

William R. Shepherd, einer der ersten von Robinsons Studenten an der Columbia-Universität, hebt vor allem folgende Züge von Robinsons Lehrerpersönlichkeit hervor[2]):

Allen festgewurzelten Anschauungen, althergebrachten Vorurteilen und geheiligten Überzeugungen, die auf dem Wege der Tradition entstanden waren, stand Robinson äußerst skeptisch gegenüber. Was ein Gelehrter von bisher unbestrittener Autorität über irgendein historisches Ereignis gesagt hatte, bedeutete ihm gar nichts. Die Tatsache, daß das Ereignis wirklich stattgefunden hatte, war für ihn an sich noch wertlos und bekam erst ihren Wert, wenn sich eine bedeutsame Beziehung zur Gegenwart ergab. Den Maßstab für eine derartige Bewertung bildete das Urteil, das fähige Köpfe derselben oder einer späteren Zeit über das Faktum gefällt hatten, und wenn es sich erwies, daß ein solcher Gewährsmann seiner Zeit im Denken weit voraus war, so hatte sein Urteil für Robinson stärkere Beweiskraft als alles, was bisher als maßgebend gegolten hatte.[3])

---

[1]) Brief vom 3. März 1926 an den Verfasser.

[2]) Brief vom 23. März 1926 an den Verfasser.

[3]) In solcher und ähnlicher Weise sprechen sich Alexander C. Flick (Brief vom 22. März 1926 an den Verfasser) und Preserved Smith (Brief vom 13. März 1926 an den Verfasser) über die pädagogischen Fähigkeiten Robinsons aus, und der Verfasser selbst, der von 1915 bis 1920 Robinsons

Die Wandlung, die Robinsons historische Interessen im Laufe der Zeit erfuhren, bedingte natürlich bis zu gewissem Grade auch eine Wandlung seiner Lehrmethoden. Zuerst trug sein Kolleg einen zwanglos familiären Charakter. Die Zahl seiner Hörer war nicht groß, und so konnte er ganz individuell verfahren. In ausgedehntem Maße wurden Quellen gelesen und interpretiert. Um seinen Studenten immer neue Anregungen geben zu können, brachte er jeden Tag eine ganze Anzahl Bücher mit, die er nach Inhalt und Bedeutung kurz charakterisierte und dann zur Einsichtnahme herumgab. Niemals kam es vor, daß er den bei einem gewissen Typ von Lehrern beliebten Unteroffizierston anschlug. Er selber fragte wenig, hatte es dafür aber sehr gern, wenn die Studenten möglichst viele Fragen stellten. Auch in seinen Seminarübungen lag ihm mehr daran, die Studenten zum Denken anzuregen als ihnen nur die vielen kleinen Kniffe der Forschungstechnik beizubringen.[1])

Als die Zahl seiner Hörer zunahm, war es natürlich unvermeidlich, daß die Kollegs an familiärer Ungezwungenheit einbüßten; stets aber hat er es verschmäht, durch theatralische Rhetorik zu wirken. Den wachsenden Erfolg verdankte er ausschließlich seinen geistigen und seelischen Qualitäten. Es fehlte ihm zwar Shotwells Gabe, große Zusammenhänge kühn zu umreißen und großartige Hypothesen hinzusetzen; auch besaß er weder Shepherds glänzenden Stil noch Beards lebendige Art, noch war er so redegewandt wie Hayes — alles Männer, die ihm an der Columbia-Universität seine Popularität streitig machten. Es wird auch wenige geben, die bei Robinsons Vortragsweise am Ende des Semesters noch ein Dutzend Studenten im Hörsaal gehabt hätten. Robinson sprach ziemlich trocken und eintönig und ein wenig näselnd. Dabei schaute er das Auditorium kaum an, sondern heftete seinen Blick mit Vorliebe in eine obere Zimmerecke. Oft stand er die ganze Stunde lang mit gekreuzten Armen am selben Fleck, und selbst wenn er eine witzige Bemerkung machte, verzog er gewöhnlich keine Miene dabei. Höchstens wenn er sich einen

---

Vorlesungen mehr oder minder regelmäßig besucht hat, kann die Eindrücke Shepherds nach Verlauf von 25 Jahren als noch voll und ganz zutreffend bestätigen.

[1]) Brief A. C. Flicks vom 22. März 1926 an den Verfasser.

berühmten Mann der Vergangenheit oder Gegenwart als Zielscheibe erkoren hatte, hielt er einen Augenblick inne und stimmte in das Lachen seiner Zuhörerschaft ein.

Aber trotz des Verzichtes auf großartige Effekte übte Robinson eine starke Wirkung auf seine Studenten aus, und zwar in erster Linie deshalb, weil er stets Hauptsachen und große Linien herausarbeitete. Am Anfang jeder Stunde stellte er an der Tafel die wichtigsten Punkte, die er zu behandeln gedachte, zusammen und folgte dann dem roten Faden, ohne sich je in Nebensächlichem zu verlieren. Die feinen, aber unvergleichlich treffsicheren ironischen Bemerkungen, die er einstreute, hielten die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer in dauernder Spannung. Seine satirischen Ausfälle nahmen niemals die Form grober Anrempeleien an, sondern glichen mehr eleganten Fechthieben, und immer kamen sie an der richtigen Stelle.

Robinsons Kathedererfolge in den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit zeigen in glänzender Weise, was ein Dozent, dem die rechte Mischung von Ernst und Scherz gegeben ist, für die lebendige Veranschaulichung der Vergangenheit zu leisten vermag.

V.

Wie groß auch Robinsons Erfolge als akademischer Lehrer sein mögen, so hat er doch die nachhaltigste Wirkung durch seine Bücher ausgeübt. Mit der ‚History of Western Europe' hat er einen ganz neuen Typ des historischen Lehrbuchs geschaffen, dessen wesentliche Merkmale darin bestehen, daß hier zum ersten Male das weitschichtige historische Material unter große Gesichtspunkte geordnet dargeboten und das soziale und kulturelle Moment in den Vordergrund gerückt wird.[1])

Die Kritiker haben es Robinson zum Vorwurf gemacht, daß er nie eine umfangreiche, rein wissenschaftliche Monographie, sondern immer nur Lehrbücher und populäre Abhandlungen veröffentlicht hat. Dieser Vorwurf läßt sich nicht zurückweisen, und es ist in der Tat höchst bedauerlich, daß Robinson sein magnum opus, die europäische Geistesgeschichte, nicht zustande gebracht hat. Andrerseits aber hat er durch seine Publikationen, so wie

[1]) Vgl. Schapiro, Modern and Contemporary European History, S. IX.

sie vorliegen, einen größeren Einfluß auf die Historiker und das historisch interessierte Publikum ausgeübt als irgend sonst einer. Ferner bedeutet die Tatsache, daß er Lehrbücher geschrieben hat, durchaus nicht einen Mangel an Wissenschaftlichkeit; denn was er außerdem an bibliographischen und monographischen Artikeln veröffentlicht hat, kann sich sehr wohl sehen lassen neben den in gleicher Richtung liegenden literarischen Produkten zweier so bedeutender Historiker wie George Lincoln Burr und Frederick Jackson Turner. Es ist, wie gesagt, schade, daß Robinson neben seinen Lehrbüchern nicht noch ein paar größere Monographien geschrieben hat, aber er tat bei der Besonderheit seiner Geistesart und seiner historischen Interessen doch gut daran, daß er sich auf das Lehrbuch- und Artikelschreiben beschränkte, anstatt sich etwa bloß auf größere Einzeluntersuchungen festzulegen. Zudem hat er im ganzen weit mehr kleinere wissenschaftliche Publikationen herausgebracht als manch einer, der vor ihm den Vorsitz der American ‚Historical Association' geführt hatte, und dazu dann noch eine Reihe von bedeutsamen Geschichtslehrbüchern, das beste Buch über die „new history" und die populärste moderne Darstellung der Weltgeschichte, der höchstens von H. G. Wells' ‚Outline of History' der Rang streitig gemacht wird.

Seine erste Buchveröffentlichung war die vergleichend verfassungsrechtliche Studie, von der 1891 eine englische Ausgabe unter dem Titel ‚The German Bundesrath' erschien. 1899 folgten die im Verein mit Professor Rolfs vom Swarthmore College herausgegebenen Petrarkastudien, die Robinson selber jedoch vom Standpunkt des Historikers aus für nicht sehr bedeutend hält. Sie stellten nach seinen eigenen Worten mehr ein literarisches Unternehmen (Übersetzung) mit geschichtlichem Hintergrund dar. Die Ansichten über Petrarka und die Renaissancezeit, die er in der Einleitung niederlegte, erfuhren später eine beträchtliche Umgestaltung.

Als bedeutendstes Werk Robinsons hat zweifelsohne seine 1903 veröffentlichte ‚History of Western Europe' zu gelten. Bis dahin hatte es noch keine Lehrbücher für europäische Geschichte gegeben außer den üblichen gelehrten, aber trocknen und verhältnismäßig uninteressanten Handbüchern von Emerton und der englischen Übersetzung des ausgezeichneten, jedoch stofflich

begrenzten Werkes von Bémont und Monod. Die ‚History of Western Europe' enthält das Beste, was Robinson auf der Höhe seiner Leistungsfähigkeit zu geben vermochte, und stellt einen ganz neuen Standard für historische Lehrbücher dar. Viele haben sich in der Folgezeit in gleicher Richtung versucht, ohne freilich die mustergültige Leistung Robinsons zu erreichen. Es hat sich auf diese Weise aber wenigstens das Niveau der Lehrbücher während der letzten Generationen beträchtlich gehoben. Das wesentliche Merkmal der ‚History of Western Europe' besteht darin, daß Robinson geschickt die bedeutsamsten Daten der mittelalterlichen und neueren europäischen Geschichte herausgesondert und die hauptsächlichen Entwicklungslinien klar und folgerichtig durch die ganze Zeit hindurch gezogen hat. Von der alten Methode, die Verfassungsgeschichte und die Geschichte der Dynastien und der hohen Politik in den Vordergrund zu stellen, ging er erstmalig ab und zog reichliches Material über das soziale, kulturelle und Wirtschaftsleben in den Bereich seiner Betrachtung. Die Darstellung ist außerordentlich lebendig infolge des rassigen Stiles und der feinen menschlichen Note, die überall mitklingt. Die Hauptschwächen des Buches liegen darin, daß Robinson die Bedeutung der wirtschaftlichen Umwälzung, des aufkommenden Kapitalismus und der industriellen Revolution verkannte und daß er ferner die englische Verfassungsgeschichte zu knapp behandelte. Als Ergänzung zur ‚History of Western Europe' erschienen 1904 zwei Bände ‚Readings in European History', eine Auswahl aus dem einschlägigen Quellenmaterial. 1925 kam eine durchgesehene Ausgabe der ‚History' heraus, worin der Stoff für die Zeit von 1815 an bedeutend erweitert ist. Dies entsprach Robinsons neugewonnener Überzeugung, daß die moderne Geschichte von außerordentlicher Wichtigkeit sei. Außerdem bereicherte er die kulturgeschichtlichen Kapitel durch zahlreiche Ergänzungen aus seinem Kollegmanuskript über die europäische Geistesgeschichte.

1907 veröffentlichte er zusammen mit Charles Austin Beard ‚The Development of Modern Europe', ein epochemachendes Werk einmal, weil es das erste englisch geschriebene Universitätslehrbuch über moderne europäische Geschichte ist und zum anderen, weil es zum ersten Male den gewaltigen Einfluß der industriellen Revolution in das gebührende Licht rückt. Zu den

besten Kapiteln gehört fernerhin das neunte, worin er in unerreichter Weise den Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts und seine Bedeutung für die moderne Kulturentwicklung behandelt. ,The Development of Modern Europe' kann sich jedoch an Gründlichkeit mit der ,History of Western Europe' nicht messen, da das Handbuch ein wenig hastig geschrieben ist, um einem dringenden Bedürfnis abzuhelfen. Eine Reihe besserer Handbücher ist seitdem an seine Stelle getreten, trotzdem wird es als Wegbereiter einer neuen Richtung immer seine historische Bedeutung behalten. Die dazugehörige zweibändige Quellenauswahl steht dagegen auf höherem Niveau als die Ergänzungsbände zur ,History of Western Europe'.

Des weiteren kommt auf Robinsons Konto eine Reihe von Geschichtslehrbüchern für höhere Schulen. Er versicherte sich dabei der Mitarbeit des berühmten Chikagoer Orientalisten James Henry Breasted. Auf Robinsons Betreiben schrieb Breasted die ,Ancient Times', die der ,History of Western Europe' als Standardwerk für alte Geschichte zur Seite treten.

1912 vereinigte Robinson seine Essais über das Wesen und die Ziele der Geschichte zu der berühmten ,New History'. Diese Essais werden wohl das Hauptkriterium darstellen, wenn es gilt, Robinson den endgültigen Platz in der Geschichte der Historiographie zuzuweisen. Sie stellen sein Glaubensbekenntnis zur „new history" dar und lassen das allmähliche Hinübergleiten von der konventionellen zur neuen Geschichtsbetrachtung, die vor allem das Problem des sozialen Fortschritts und der geistigen Erneuerung in den Vordergrund rückt, deutlich erkennen. Wie die ,History of Western Europe' den Anstoß zur Neugestaltung der Lehrmethoden im Geschichtsunterricht gab, so stellt die ,New History' einen wichtigen Anreiz zur Besinnung über das Wesen der Geschichtswissenschaft dar.

Was Robinson schließlich über die Verwertung der historischen Erkenntnisse für den menschlichen Fortschritt zu sagen hat, steht in ,Mind in the Making' (1921) und ,The Humanizing of Knowledge' (1923). Die allgemeine Bedeutung, die er der Geschichte in diesem Zusammenhange beimißt, bringt er wie folgt zum Ausdruck[1]):

[1]) ,After Twenty Years', Survey, 1. Oktober 1924, S. 19.

Geschichte bedeutet für mich das Bemühen, von der Vergangenheit her Licht auf die Gegenwart zu werfen oder, mit anderen Worten, eine Verlängerung unserer persönlichen Erinnerungen nach rückwärts. Die Fülle der Gedächtnisassoziationen stellt die einzig verläßliche Grundlage für gesunde Urteilsbildung dar, und die Geschichte muß deshalb, wenn sie richtig verstanden wird, durch Ausdehnung des Erinnerungsbereiches tieferen Einblick in die großen Zusammenhänge gewähren können. Von diesem Standpunkt aus betrachtet sind die meisten Geschichtsbücher armselige Machwerke phantasieloser und pedantischer Schreiber. Gewissenhaftigkeit und geniale Erkenntnis scheinen sich nicht miteinander zu vertragen, obwohl dies sehr gut möglich ist; genau so wenig wie für moderne Verhältnisse ist für die Vergangenheit bloßes Gerede am Platze. Es bedarf einer ungeheuren Betriebsamkeit und selbstlosester Hingabe, um das Rohmaterial, das zur Urteilsbildung über die Vergangenheit nötig ist, ans Licht zu bringen — und viele unterziehen sich dieser mühevollen Aufgabe; schwer ist es aber, solche zu finden, die die wesentlichsten Punkte herauszuholen und dem Gesamtbild geschickt ein paar aufhellende Lichter aufzusetzen vermögen.

Die üblichen braven Methoden historischer Forschung werden von denen, die sie richtig zu benutzen vermögen, trotz aller Langweiligkeit stets als grundlegend anerkannt werden. Es muß jedoch ein scharfer Unterschied gemacht werden zwischen den Bedürfnissen des zünftigen Historikers und denen des großen Publikums. Leider wird dies oft zu wenig beachtet, wofür die zahlreichen Bücher, die keinem der zwei Herren dienen, den deutlichsten Beweis liefern.

Die Geschichte, so wie ich sie auffasse, muß auf die dialektische Methode (sophistication) zukommen, die keine triviale Geste ist, sondern die Grundlage für alles Erkennen und Verstehen. Wir können die gegenwärtigen politischen, religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und Bildungsstandards nicht ohne weiteres angreifen, obwohl sie, wie wir vermuten dürfen, notwendigerweise Anachronismen sind. Sie erscheinen jedoch sofort in hellerem Lichte, wenn wir uns überlegen, wie das, was ist, geworden ist. So vermag die Geschichte in die innersten Zusammenhänge hineinzuleuchten. Bis jetzt ist sie noch ein reichlich unvollkommenes Instrument, aber eines Tages kann sie leicht das wirksamste Mittel für die Erneuerung des Menschengeschlechtes werden.

VI.

Während der letzten zehn Jahre seiner Wirksamkeit wandte sich Robinsons Interesse immer stärker modernen Problemen, vor allem den Fragen der Sozialreform zu. Die Anfänge zu dieser ganz allmählich sich vollziehenden Umstellung finden sich bereits in der ‚New History' (besonders im 4., 5. und 8. Kapitel). Wer in der Geschichte einen Sinn sucht, kommt unweigerlich zu dem Schluß, daß das Geschichtsstudium nur dann Zweck hat, wenn

sich daraus eine praktische Nutzanwendung für die Gegenwart ziehen läßt. So stellt Robinson, seinem alten Hange zur Naturwissenschaft folgend, die gewaltigen Errungenschaften im Bereiche des materiellen Lebens in scharfen Gegensatz zu den reichlich veralteten sozialen Ideen und Einrichtungen, die sich kaum verändert haben seit den Tagen, wo Naturwissenschaft und Industrie ihren Aufschwung nahmen, und schließlich verstärkt auch das aus der Betrachtung vergangenen Menschenleides erwachsene Mitgefühl bei ihm die Teilnahme für das soziale Elend unserer Tage.

Als Kritiker der modernen Weltordnung und Wortführer der Sozialreform ist Robinson durchaus kein Fanatiker, noch ist er auf ein bestimmtes Programm eingeschworen. Es gibt für ihn kein „idol of the theatre“ im Baconschen Sinne, und Hendrick van Loon hat in seiner Besprechung von ‚Mind in the Making‘ gerade besonders ausgestellt, daß Robinson kein bestimmtes Heilmittel für die Nöte der modernen Zeit zu nennen weiß. Robinson ist auch kein ausgesprochener Sozialist („red“) trotz des bezahlten Angriffes, der in Ralph Easleys ‚National Civic Federation Review‘ auf ihn unternommen worden ist. Er scheint vielmehr das Heil in einem gemäßigten und darum um so wirkungskräftigeren Kapitalismus und im demokratischen Prinzip zu sehen.

Die Entwicklung zum Sozialreformer scheint bei Robinson von einer ähnlichen Grundsituation auszugehen wie die Entwicklung seiner fortschrittlichen Ideen in der Geschichtswissenschaft: Sobald er über den Sinn der Geschichte nachzudenken begonnen hatte, kam er zur „new history“, und als er sich modernen Problemen zuwandte, wurde er Kritiker und Reformer. Seine historischen Studien kamen ihm in dem neuen Zusammenhang außerordentlich zustatten; denn sie hatten ihm ja gerade für die Reformbedürftigkeit mancher Seiten der modernen Kultur die Augen geöffnet. Bei ruhiger Betrachtung der Gegenwartsverhältnisse fühlte er sich von der ungeheuren Kräftevergeudung, der schändlichen Ungerechtigkeit und Unduldsamkeit und der einseitigen Normierung des Lebens ebenso abgestoßen wie vordem von der Beschränktheit und dem Aberglauben des Mittelalters und der geistigen Verwilderung des Reformationszeitalters. Hatten Voltaire und andere ihn gegen eine gewisse Scheinheiligkeit des Christentums aufgestachelt, so bestärkte ihn Veblen vor allem in

der gegensätzlichen Haltung gegenüber der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Veblen und später Tawney zeigten ihm, wie Kapitalismus und Plutokratie den Menschen in seiner Bewegungsfreiheit genau so hemmen und einengen wie ehedem im Mittelalter religiöse Wahnvorstellungen und engherziger Offenbarungsglaube.

Die einzige Möglichkeit, Abhilfe zu schaffen, sieht Robinson darin, daß man dem menschlichen Geiste diesen großen Problemen gegenüber vollkommen freies Spiel gewährt in der Hoffnung, daß er bei ungehemmter Auswirkung von selber geeignete Mittel finde, mit deren Hilfe die verwickelte Situation der modernen Kultur sich meistern läßt.[1]) Aus diesem Grunde muß in erster Linie allen reaktionären und konservativen Kräften, die den menschlichen Geist an voller Entfaltung hindern, der Kampf angesagt werden. So macht denn Robinson im Schlußkapitel zur ‚New History' und in den beiden letzten Kapiteln zum ‚Mind in the Making' aufs nachdrücklichste Front gegen die Konservativen als Feinde der Gedankenfreiheit und des geistigen Fortschritts. Besonders scharf wendet er sich gegen die Zensur.[2])

Ich bin absolut gegen die Zensur, einerseits weil wir bereits genügend drakonische Gesetze haben und eine Polizei, die sich zum Entsetzen jedes feinfühligen Staatsbürgers bei der geringsten Gelegenheit einmischt, andererseits weil die Zensoren — worauf schon Milton hingewiesen hat — sicher große Narren sind; denn sonst würden sie ihr Amt nicht ausüben. Sodann bin ich von dem außerordentlichen Werte der dialektischen Methode überzeugt. Die Jugend müßte beizeiten von den sogenannten — und mit Recht so genannten — Übeln hören, damit sie rechtzeitig anfangen kann, damit zu rechnen. Ich bin gegen die Verschleierung der Alltagswahrheiten. Wir machen uns zuviel Gedanken über das, was sich gehört und nicht gehört. Wenn wir sagen, daß dies oder jenes einen demoralisierenden Einfluß aus-

---

[1]) In der ‚New History', S. 30—31, sagt er darüber: In der gegenwärtig im Gange befindlichen Bewegung, die bewußt auf sozialen Ausgleich hinzielt, dürfte der Geistesgeschichte eine überragende Rolle zukommen; denn eine soziale Umwälzung vollzieht sich nicht ohne geistige Führung und gefühlsmäßige Begleiterscheinungen. Die Geistesgeschichte ist eines der wirksamsten Mittel im Kampfe gegen Beschränktheit und Vorurteil. Sie gibt uns nicht nur einen klaren Begriff von unseren Aufgaben und Pflichten, indem sie zeigt, wie die Probleme der modernen Zeit entstanden sind, sondern vermittelt uns auch die geistige Freiheit, die die Grundlage allen Fortschrittes bildet.

[2]) Beitrag zu einer vom Literary Digest (23. Juni 1921) veranstalteten Rundfrage über die Zensur.

übe, fragen wir viel zu selten, auf wen sich dieser richtet und auf welche Weise er sich bemerkbar macht. Die bereits bestehende Kontrolle der öffentlichen Meinung funktioniert schon gut genug, wenn sie die Verbreitung von Veblenschen Schriften und Cabellschen Erzählungen zu verhindern vermag. Weitere Einzelheiten, die hierher gehören, sind schon in Miltons ‚Areopagitica‘ zu finden, einem Buch, dessen Bedeutung nach der Meinung mancher prominenter Universitätsprofessoren offenbar nur auf dem meisterhaften Prosastil beruht, nicht aber auf den inhaltlichen Ewigkeitswerten.

Robinsons Glaube an das „Evangelium der Vorurteilslosigkeit" (open-mindedness) kommt hervorragend zum Ausdruck in einem seiner letzten Artikel[1]:

Der Liberalismus — ich habe für das Wort nicht viel übrig — kann bezeichnet werden als die geistige Haltung eines Forschers, der die Dinge im Vorbeigehen aufgreift. Er weiß vorher nicht, was er über dem nächsten Berge, Fluß oder See drüben finden wird. Er lernt nur hinzu, wenn er unterwegs ist, und paßt seine Überzeugungen dem sich häufenden Tatsachenwissen an. Wir haben gerade erst angefangen, das Wesen des Menschen und die Welt, in der er lebt, zu erforschen. Neue, vor fünfzig Jahren noch unbekannte Forschungsmethoden stehen uns zur Verfügung, es werden groß angelegte Experimente ausgeführt, kurz, die allgemeine Lage der Dinge ist ganz anders als zu Urgroßväterzeiten. Die Dogmen jedoch — das sind alte Lehrmeinungen, die sich auf verschiedene Weise der befruchtenden Einwirkung zunehmender Erkenntnis entziehen — scheinen dem heutigen Menschen durchaus noch zuzusagen. Sie sind zwar öfter reichlich harmloser Natur, aber die Möglichkeit, sie den Bedürfnissen und Erkenntnissen der Jetztzeit anzupassen, ist so gering, daß wir nicht zögern sollten, sie einer eingehenden Kritik zu unterwerfen. Wer unbefangen und großzügig ist, bedient sich ihrer nur, soweit es unumgänglich nötig ist. Aber wie das alte Dogmenevangelium, so verlangt auch das „Evangelium der Vorurteilslosigkeit" Treu und Glauben von uns. Es ist ein hohes Ideal, das aus körperlicher Gebundenheit hinausführt und eine neue Konzeption des Rechtschaffenheits- und Erlösungsglaubens darstellt. Ob man nun die Gebote der alten Dogmen oder die der vorurteilsfreien Geisteshaltung befolgt, der Weg ist dornenvoll, und Augenblicke ärgster Verzweiflung wechseln mit solchen stärkster Glaubensinnigkeit. Das neue Evangelium legt unseren natürlichen Trieben jedoch viel härtere Beschränkungen auf als das alte. Dafür aber winkt reicher Lohn in seligen Gefilden. Wenige erst sind dahin eingegangen, doch die Gemeinde der Heiligen wächst von Tag zu Tag.

---

[1]) In The American Hebrew (September 1925); vgl. auch die Leitgedanken von ‚Mind in the Making‘ und ‚The Humanizing of Knowledge‘.

MISZELLE

ZUR UNIVERSITÄTSGEOGRAPHIE IN DER LITERATURGESCHICHTE

VON ERICH EBSTEIN

H. W. Riehl hat einmal (1885) in seinen freien Vorträgen gesagt: „Zu verschiedenen Zeiten hat man ‚das deutsche Athen' oder ‚Florenz' bald an der Ilm oder an der Elbe, an der Isar oder an der Spree gesucht; es wäre gut, wenn es zuletzt einmal an allen Flüssen wirklich zu finden wäre."

In der Gesamtheit ist diese Frage für die deutschen Städte und insbesondere für die Universitäten noch nicht beantwortet worden.

So ist mir für Göttingen, das in dieser Frage gar nicht beachtet wurde[1], der Nachweis gelungen, daß der bekannte Arzt und Dichter Paul Gottfried Werlhof (1699—1767) als erster den Namen „Leinathen" geprägt hat.[2]

Für das 1409 gegründete Leipzig hat Friedrich Kluge in seiner „deutschen Studentensprache" (Straßburg 1895, S. 8) bemerkt, daß der schlesische Dichter Daniel Stoppe (1697—1747) es war, der in seinen zu Frankfurt und Leipzig 1728 erschienenen Gedichten (S. 114) den Namen „Pleiß-Athen" zuerst gebracht habe. Es heißt dort:

„Da galouppiren wir mit Siebenbürgschen Pferden
Gestiefelt und gespornt ins liebe Vaterland
Von meinem Pleiß-Athen hin an den Bober-Strand.[3]

In des Sperontes „Singender Muse an der Pleiße", die mir nur in der dritten Auflage (1747) — die erste ist von 1736 — vorliegt, besingt der Dichter in dem vierstrophigen Lied Leipzig mit den Worten:

---

[1]) Vgl. A. Werminghoff, Conrad Celtis und sein Buch über Nürnberg, Freiburg 1921.

[2]) E. Ebstein, in: Die Spinnstube 1926: „Seit wann heißt Göttingen Leinathen?"

[3]) In Picanders Ernst- Scherzhafte und Satyrische Gedichten, Leipzig 1727, findet sich auf S. 448 in „Cupidens Inventarien von raren Sachen" folgender auf die Leipziger Studenten bezüglicher Passus:

„Spuhr, Studenten zu erkennen, die sich von der Pleiße nennen, nemlich Lombern, Toback rauchen, öffters Spanniol gebrauchen, tantzen, täglich Coffee trinken, und wie Bisam-Kätzgen stincken."

„Das angenehme Pleiß-Athen
Behält den Ruhm vor allen,
Auch allen zu gefallen,
Denn es ist wunderschön."

Goethe spricht in Dichtung und Wahrheit „von dem Übergewicht jener wilden Jäger an der Saale über die zahmen Schäfer an der Pleiße" und nennt sich dann selbst einen „Schäfer an der Pleiße".

Als der „Oberbarde an der Pleiße" gilt Chr. F. Weisse (1726—1804), dem Denis in: „Die Lieder Sineds des Barden", Wien 1772, S. 194ff. ein Gedicht mit dieser Überschrift widmet. Dort heißt es:

„Und unter ihnen, Weisse! dich,
In dem der edlen Pleiße Trost
Seit Gellerts Falle grüßt".

Im 18. Jahrhundert haben wir also bei Stoppe (1728) und bei Sperontes (um 1750) zwei Belege für Pleiß-Athen. Daß der Name sich im 19. Jahrhundert gehalten hat, kann ich nicht nachweisen.

Daß indes die Vorstellung von der Verknüpfung Leipzigs mit Pallas Athene bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts zurückreicht, also bis 100 Jahre nach seiner Gründung, zeigt der Vers 378f. in den Lipsica von Herm. Buschius aus dem Jahr 1504, dessen Kenntnis ich Dr. H. Michel verdanke:

Quidquid et ingenuis Pallas monstravit Athenis
Ad Lipsim spretis migravit ab Hellade Graecis.

(J. Neff, in: Lat. Litt. Denkmäler Bd. 12, Berlin 1896.)

Es mag hier noch kurz bemerkt werden, daß in Christian Reuters 1695 erschienenem Lustspiel „L'Honnête femme oder die ehrliche Frau von Plissine" Plissine so viel wie Pleißestadt bedeutet.

Wohl zum erstenmal findet sich (John Meier, Hallische Studentensprache, 1894, S. 20 und 76) die Bezeichnung das „berühmte Pleiß- und Linden-Athen" in der Lebensbeschreibung des Churfürstl. Sächs. Magister Carl Gottfried Engelschall, die etwa 1720 niedergeschrieben ist. Engelschall studierte 1693 in Leipzig; er mag damals schon den Namen gehört haben. Das dem so ist, ersehe ich aus Heinrich Mühlpforts Deutschen Gedichten, die in Breslau 1686 erschienen. Mühlpfort, geboren 1639 zu Breslau, gestorben ebenda 1681, hatte zwar nur in Breslau studiert, hatte aber dort Studienfreunde aus Leipzig gefunden.

Es heißt nämlich (ebenda S. 30) in einem Glückwünschungsgedichte (aus einem Glückwunsch für die Reise):

„Der Eltern liebstes Pfand / der Musen Lust und Wonne /
Gelehrter Tugend Kern / mein Modrach / zieht von hier /
Der Himmel schein' ihn an / mit seiner Gnaden-Sonne /
Und stell' ihm einen May der Lieblichkeiten für /
Er aber, werther Freund, woll' ihn geneigt empfangen /
Er wird dem Pleiß-Athen zu Ruhm und Ehre blühn."

Weiterhin (S. 32) findet sich in einem Ehrengedichte: „Als Hr E. G.(eissler) Magister in Leipzig wurde“ nach einer Schilderung des wüsten Lebens der Leipziger Studenten der Vers:

Mein Geissler / so verkehrt und rasend hastu nie
Im Pleiß-Athen gelebt / ein Buch war deine Freude usw.

Dann hören wir noch in einem „Freudenschreiben an I. G., als sein Sohn Herr F. G.(eissler) zum Doktor beider Rechte in Leipzig erklärt wurde“ (S. 48) die Stelle:

Denn dieses ist der Tag, da auf dem Pleiß-Athene /
Den Sohn im Doctor-Schmuck und Purpur-Hutte zeigt usw.

Es ergibt sich also aus diesen Gedichtstellen des Heinrich Mühlenpfort, deren Nachweis ich der Freundlichkeit von Frau Gabriele Eckehard verdanke, daß der Name Pleiß-Athen bereits in der zweiten schlesischen Schule — und nicht erst, wie Kluge nachwies, von Stoppe — geprägt wurde.

Im Jahre 1715 besingt Johann Christian Günther (1695—1723) Leipzig als Lindenstadt (Heyer-Hoffmann, Günthers Leben, Leipzig 1909, S. 17):

Die schön und weltberühmten Linden,
Die Oder nebst der schwarzen Spree,

sowie Breslau und Bautzen.

Gehen wir nun zu Saal-Athen über, so bezieht sich dieser Name sowohl auf das 1694 gegründete Halle wie auf das 1558 gegründete Jena.[1]) Die Bezeichnung tritt für Halle aber eher auf als für Jena.

Jedenfalls geht nach Büchmann (Geflügelte Worte 1905, 147) „Saalathen“ auf 1698 zurück[2]) und findet sich zuerst bei J. B. Mencke = Philander von der Linde (1675—1732) und dann in Chr. Friedr. Hunolds (1680—1721) (Menantes) Gedichten, die 1710 gedichtet sind (Akademische Nebenstunden 1713, S. 161, 163, 168, 302 und K. Burdach, Studentensprache . . . in Halle, Halle 1894, S. 94) sowie bei Chr. Gottl. Stockmann (1722).

Vor 1721 heißt Halle „Saal-Athen“ in einem handschriftlichen Liederbuch der dortigen Univ.-Bibl. Das Gedicht hebt (nach J. Meier a. a. O. S. 20) so an:

O Angenehmes Salathen,
du bist vor allen andern schön usw.

---

[1]) Jena heißt Saal-Athen in einem Stammbuchblatt von 1721 und 1744 in des Melissus Salinde (John Meier a. a. O. S. 20). — Athenis Salanis fand ich in einem Jenaer Stammbuch von 1721. (Prof. Felix Becker.)

[2]) Allerdings — nach John Meier, Hallische Studentensprache, Halle a. S. 1894, S. 19f. schrieb Hadrian Beier eine Geschichte der Universität Jena im Jahre 1643, die auf der dortigen Univ.-Bibliothek handschriftlich erhalten ist, mit dem Titel: „Athenae Salanae“.

Daß man „Saal-Athen" gern in studentischen Kreisen im Munde führte, zeigt mir einmal die 57. Strophe in Koromandel-Wedekinds „Der Krambambulist", der nach Otto Denekes Nachforschungen (Göttingen 1922, S. 72) 1747 zuerst im Druck erschien; sie lautet:

Wär' ich noch itzund ein Studente
Von dem berühmten Saal-Athen,
Wenn ich noch mit dem Raufer rennte,
Du müßtest mit dem dorffatim gehn,
Ich trüncke gleich a bon ami
Sechs gantze vom Krambambuli.

Leider undatiert ist (bei Keil, Deutsche Studentenlieder, Lahr o. J.) das Gedicht aus einem Stammbuche:

In Saalathen
Ist es gar schön,
So lang man Batzen führt;
Sind aber auch die Batzen fort,
So ist das Saal-Athen ein Ort,
Wo man crepirt.

Bereits 1773 (Keil a. a. O. S. 158) heißt es:

Wachse, du Halle, du schönes Athen . . .

Sonst kann ich Belege anführen aus Keil, Die deutschen Stammbücher, Berlin 1893 (S. 265, 278, 285) für die Jahre 1759, 1771, 1780 und aus Kindleben, Studentenlieder 1781 (o. J.) für 1781 (S. 25). Außerdem bezeugt Chr. Fr. B. Augustin in seinem: Idioticon der Burschensprache (1795), daß Saalathen der Name von Halle und Jena ist, und daß auf allen Universitäten durchgängig üblich ist, diese nach dem Flusse zu benennen, an dem sie liegen. Carl Julius Weber (1767—1832) sagt in „Deutschland" (Bd. 3, S. 208) — 2. Aufl .Stuttgart 1834 — von Jena, daß „die Leutra aus Saal-Athen alle Unreinigkeiten des Simsons und Philisters wöchentlich zweimal hinaus in die Saale schwemmt".

Etwa zwei Jahrhunderte nach der Gründung von Wittenberg (1502) wird es in Fr. Taubmanns Taubmanniana, Frankfurt u. Leipzig 1704, S. 48, nach Büchmann a. a. O. „Das Wittenbergische Elb-Athen" genannt. Daneben läuft, bei Johann Chr. Günther im Jahre 1718 belegt:

Albine war mir schlecht gewogen
Und hieß der Anfang meiner Qual.
Doch seit ich von ihr weggezogen,
Betraur' ich sie wohl tausendmal.

Wenn einen auch die Bezeichnung „Spreeathen" für Berlin modern berührt, so belehren wieder Büchmanns Geflügelte Worte (a. a. O. S. 147), daß sie bereits dem Gedichte Erdmann Wirckers entstammt, das 1706 im Druck erschien. Es heißt dort:

Die Fürsten wollen selbst in Deine Schule gehn,
Drumb hastu auch für Sie ein Spree-Athen gebauet.

Neueren Datums scheint mir dagegen zu sein:

Isar-Athen, das etwa seit dem Regierungsantritt Ludwigs I. (1825) und der Gründung der Universität (1826) entstanden sein mag. So nennt es z. B. Heinrich Heine „das neue Athen" (1828).

Ebenso wird Nürnberg das deutsche neue Athen genannt, und zwar bereits von Melanchthon (1497—1560).

Wegen der in Frankfurt a. M. abgehaltenen Büchermessen (seit 1511) hieß es gelegentlich: Athen, (Werminghoff), dagegen Frankfurt a. Oder: Athenae Vidrianae.

Für Elbflorenz kennt auch Werminghoff keinen Beleg. Es bleibt nun noch übrig: Helmathen für Helmstedt.[1])

Zürich heißt offenbar erst bei Gottfried Keller (Werminghoff) das „Athen an der Limmat" und Tübingen „das schwäbische Athen".

Den Schluß mag Weimar machen mit dem Namen „Ilm-Athen", den Werminghoff erst bei W. H. Riehl (1885) belegt findet.

Dagegen finde ich schon bei Karl Julius Weber (1767—1832) in „Deutschland" (2. Aufl. Stuttgart 1834, Bd. 3, 220) folgende Stelle:

„Man nannte daher auch Weimar das deutsche Athen, wie man früher Berlin und auch Mannheim nannte, denn wir Deutsche haben eine Menge Athene; die Akademiker Münchens machten München zu Athen, ehe noch die Landshuter Universität dahin verlegt war — jeder Musensohn nennt eine kleine Universität Athen mit dem Beinamen des Flüßchens, wenn sie eines hat, das Originalathen war ja schon gestraft mit — Fröschen und Nachteulen, und um den Atticismus scheint man sich so wenig gekümmert zu haben, als in unsern deutschen Athenen. In Weimar-Athen scheint noch am meisten durch den Zusammenfluß so vieler berühmter Männer der Geist des Volks erweckt worden zu sein, wozu das Theater, so lange es unter Goethes Leitung war, viel mit beigetragen haben mag."

O Weimar! dir fiel ein besonder Los,
Wie Bethlehem in Juda, klein und groß!

---

[1]) Für Dorpat (1802 neu errichtet) kam im 19. Jahrhundert, wie mir Dr. Ottow mitteilt, der Name Embach-Athen auf.

LITERATURBERICHTE.

GESCHICHTE DER MITTELALTERLICHEN LITERATUR AUF DEUTSCHEM SPRACHGEBIET.

Der Bericht über deutsche Literatur hat lange geschwiegen. Die Schwierigkeiten der Kriegs- und Nachkriegszeit und das Ableben des bewährten Referenten haben eine Lücke entstehen lassen, die nur schwer ausgefüllt werden kann. Schmerzlich, weil gerade in dem betroffenen Raum, also den letzten 10—15 Jahren, der Blickpunkt für literargeschichtliche Fragen sich so völlig verschoben und der Betrieb der Literaturgeschichte sich so grundsätzlich geändert hat, daß auf den geistigen Prozeß einzugehen, den diese Umlagerung der Probleme bedeutet, für den Kulturhistoriker außerordentlich lohnend erscheinen müßte. Der heutige Bericht muß Torso sein. Aus Raumgründen kann nicht alles gebracht werden. Die Verpflichtung, sinnvoll zu gestalten, verbietet eine Aufzählung bloßer Titel. Es mußte geteilt werden, zeitlich wie sachlich. Was vor 1920 erschienen ist, liegt uns teilweise schon ferner. Man findet es zusammenhängend dargestellt in Baeseckes[1]) und Merkers[2]) ausgezeichneten Büchern, die scharf Wesentliches herausarbeiten. Aus dem verbleibenden Raum, 1920 bis Anfang 1927, bringe ich heute nur einen Abschnitt „Mittelalter". Auch daraus wieder nur Werke allgemeinerer Art, also solche, die das gesamte Mittelalter oder einzelne Perioden umspannen, sei es für das ganze deutsche Gebiet oder für bestimmte Landschaften und geistige Zentren, und solche, die Beiträge zur Geschichte literarischer Gattungen liefern. Alles übrige, insbesondere die ganze neuere Zeit und das, was literarische Werke im einzelnen betrifft, mußte auf später verschoben werden. Das Nibelungenproblem, das im Augenblick durch eine Reihe von Monographien wieder für den Historiker an Reiz gewonnen hat, werde ich in einem der nächsten Hefte in einer selbständigen Arbeit behandeln.

Auch der Rest ist umfänglich genug. Man versteht das Bestreben, davon nur Wichtiges und Entscheidendes zu geben. Mit Vorliebe solches, das die oben erwähnte Umgestaltung der Problematik veranschaulicht. Deutlich sehen wir diesen Wandel vor

---

[1]) Georg Baesecke, Deutsche Philologie (Wissenschaftl. Forschungsberichte, hrsg. v. Karl Hönn. 3. Bd.) Gotha (Perthes) 1919.

[2]) Paul Merker, Neuere deutsche Literaturgeschichte (dass. 8. Bd.) Gotha (Perthes) 1922.

sich gehen und besonders in den Gesamtdarstellungen Neues neben Altes treten. Noch sehen wir stellenweise die Forschung in alten, bewährten Bahnen dahinschreiten. Hermann Pauls Grundriß der Germanischen Philologie, das Resumé einer Wissenschaft um die Jahrhundertwende, wird neu bearbeitet. Dabei trägt man der neuen Zeit insofern Rechnung, als man die deutsche Literaturgeschichte nicht mehr, wie bislang, um 1500 abbrechen läßt. Man hat die Absicht, sie bis zur Gegenwart fortzuführen. Deshalb ist die Geschichte der hochdeutschen Literatur (warum nicht auch der niederdeutschen?) als Grundriß der deutschen Literaturgeschichte aus dem übrigen Komplex herausgelöst worden, doch weichen die Bände bisher im Äußeren und in der Anlage von der Hauptreihe nicht ab, so daß sie mit der letzteren durchaus noch zusammengehören. Nur wo wir in einer von ihnen neuen Mitarbeitern begegnen, die von anderer Einstellung aus ihre Aufgabe anfassen, werden die einzelnen Bände ungleich. Man kann fragen, ob es glücklich war, etwa Andreas Heusler und Friedrich Vogt nebeneinander in diese Arbeit einzuspannen. Heuslers Deutsche Verslehre[1]), das Ergebnis selbständiger eigener Forschertätigkeit, sprühend, beweglich, stellenweise selbst zur D.chtung emporsteigend — Vogts Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur[2]) solide Grundrißarbeit im alten Sinne, eifrig sammelnd und sichtend, aber selten eigene neue Ideen hinwerfend, ohne viel Gestaltungsmöglichkeiten, starr und gegen die frühere Auflage wohl im Umfang, sonst aber kaum ein Fortschritt. Dies gegensätzliche Verhältnis ist symptomatisch. Trotzdem wäre es, vom Werk aus gesehen, zu bedauern, wenn Vogts brauchbares Nachschlagbuch ein Bruchstück bleiben müßte. Es wird jedenfalls nicht leicht sein, für den inzwischen verstorbenen Verfasser einen gleich beschlagenen und belesenen Fortsetzer zu finden. Zu den übrigen Bänden des Grundrisses, soweit sie an dieser Stelle genannt werden müssen, nur kurze Worte. Wolf von Unwerth[3]) hatte umfangreiche Vorarbeiten für eine Geschichte der althochdeutschen Literatur hinterlassen, Theodor Siebs hat sie, mit Eignem verbunden, in eine Form gebracht. Ob diese Form ganz gelungen ist, ist bezweifelt worden. Steinmeyers scharfe Kritik[4]) stellt auch starke sachliche Mängel heraus und findet schließlich, daß weder der Gelehrte noch der Lernende das

---

[1]) A. Heusler, Deutsche Versgeschichte mit Einschluß des altenglischen und altnordischen Stabreimverses (Grundr. d. germ. Phil. Bd. 8). Berlin u. Leipzig (W. de Gruyter) 1925 u. 1927.

[2]) Friedr. Vogt, Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur. 1. Tl. (Grundr. d. dt. Lit.-Gesch. Bd. 2.) Berlin u. Leipzig (W. de Gruyter) 1922.

[3]) Wolf v. Unwerth u. Theod. Siebs, Geschichte der deutschen Literatur bis zur Mitte des 11. Jahrh. (das. Bd. 1). Berlin u. Leipzig (W. de Gruyter) 1920.

[4]) AfdA. 41 (1922) 35ff.

Buch mit Nutzen gebrauchen könne. Ich möchte demgegenüber so schroff nicht sein. Es steckt allerlei darin, was selbst erarbeitet wurde, und einzelne Kapitel (wie etwa das 8. über die altsächsische geistliche Stabreimdichtung) sind durchaus wertvoll zu nennen. Dagegen scheint mir die mittelniederdeutsche Literatur recht stiefmütterlich bedacht zu sein. Der Beitrag von Hermann Jellinghaus[1]) wird schon in der Fassung, wie er in der 2. Auflage des Paulschen Grundrisses vorliegt, eine „schematische Bibliographie" genannt (Stammler, Gesch. d. niederd. Lit. NuG 815, S. 126), und für die Neuauflage muß sich das Urteil noch verschärfen, wenn man sieht, daß kaum mehr als die inzwischen erschienene Literatur eingearbeitet worden ist. Hier wäre eine gründliche Neubearbeitung unerläßlich gewesen.

Über Golthers Deutsche Dichtung im Mittelalter[2]), die jetzt in 2. Auflage vorliegt, braucht hier nicht gesprochen zu werden. Die leichte Darstellung, die sich mehr an den gebildeten Laien als an den Wissenschaftler wendet, hat den Vorzug, daß sie die Inhaltsangaben von einer Reihe entlegener Texte bringt, wodurch sie als Nachschlagewerk dauerndes Interesse beanspruchen wird.

Als das Ideal sauberer Grundrißarbeit sind Gustav Ehrismanns Arbeiten im Handbuch des deutschen Unterrichts[3]) zu bezeichnen. Hier ist das vorhanden, was man bei Vogt so peinlich vermißt: die Vereinigung philologischer Akribie mit Weite des Blicks und Verständnis für geistesgeschichtliche Zusammenhänge gibt einen guten Klang. Zwar sind es keine Bücher, die man in einem Zuge herunterlesen könnte. Es sollen Nachschlagewerke sein, Werke, die durchgearbeitet werden müssen, und die weniger für den Durchschnittsstudenten als für den tief in die Sache eindringenden Forscher geschrieben worden sind. Die Literaturverzeichnisse sind musterhaft vollständig. Die Probleme sind nach allen Seiten gewendet. Es wird Geschichte der Denkmäler und Geschichte der Strömungen geboten. Man fühlt, daß hinter diesen Büchern eine Persönlichkeit steht, die etwas zu geben hat. — Nicht unerwähnt sei ein kleines Heftchen des gleichen Verfassers, das in kurzen scharfen Strichen über den Geist der deutschen Dichtung im Mittelalter leicht faßlich in gefälliger Darstellung redet.[4])

[1]) Herm. Jellinghaus, Gesch. d. mnd. Lit. (Grundr. d. germ. Phil. Bd. 7, 3. Aufl.) Berlin u. Leipzig (W. de Gruyter) 1925.

[2]) Wolfgang Golther, Die deutsche Dichtung im Mittelalter (800 bis 1500). 2. Aufl. Stuttgart (J. B. Metzler) 1922.

[3]) Gust. Ehrismann, Gesch. d. dt. Lit. bis zum Ausgang des Mittelalters (1. Tl.: Die althochdt. Zeit; 2. Tl.: Die mittelhochdt. Zeit: 1. Frühmittelhochdt. Zeit; 2. Blütezeit, 1. Hälfte). (Handbuch d. dt. Unterr. begr. v. Ad. Matthias. 6. Bd.) München (C. H. Beck) [1918], 1922, 1927.

[4]) Ders., Der Geist d. dt. Dichtung im Mittelalter (Deutschkundl. Bücherei) Leipzig (Quelle & Meyer) 1925.

E. ist trotz aller fortschrittlichen Einstellung ein Vertreter älterer Forschung. Die Anlage seiner Arbeiten zeigt das. Er legt noch das Material in allen Einzelheiten und Verzweigungen vor. Eine Sache ist für ihn erst bewiesen, wenn ein Beleg dafür existiert. Immer sieht man, Schritt für Schritt, den Weg, den er gegangen ist. Jeder kann ihn nachgehen, ohne große Schwierigkeit, nachdem er vorangeschritten ist. Kunstvoll werden die Belegstellen nebeneinander gesetzt, und schließlich gibt es ein Mosaik, aus dem klar die Figuren heraustreten: mittelalterliche Menschentypen, Kulturbilder, Stoff- und Formentwicklungen.

Salomon Aschners Geschichte der althochdeutschen Literatur[1]), von der Kritik mit wenig Begeisterung aufgenommen, hat das Unglück gehabt, ungefähr gleichzeitig mit den Arbeiten von Siebs-Unwerth und Ehrismann zu erscheinen. Obwohl sie mitunter gute Gedanken enthält, und insbesondere in den Literaturangaben für recht zuverlässig gelten kann, ist sie im ganzen unbedeutend. Benutzt wird sie wenig. Sie ist überflüssig.

Hermann Schneider[2]) gehört einer anderen, jüngeren Generation an, wenn er auch betont, keine, heute so moderne, Geistesgeschichte treiben zu wollen. Aber er will auch keine Materialsammlung geben, deshalb liegt das Fundament, auf dem er aufbaut, so tief in der Erde, daß es dem Leser nicht mehr sichtbar wird. Nicht mehr der Beleg ist die Grundlage der Arbeit. Man setzt das Material als bekannt voraus. „Dieses Buch will keine Geistesgeschichte des deutschen Mittelalters sein und keine allgemeine Stoffgeschichte, aber auch kein Grundriß voller Zahlen und Namen und keine bloße Aneinanderreihung der vorhandenen Schriftdenkmäler; sondern eine Literaturgeschichte.“ Man sieht die Nachwirkungen Scherers, zum Teil bis in Einzelheiten der Anlage hinein. Er hat uns eben — trotz allem Sturmlaufs gegen ihn — auch heute noch manches zu geben. Für Schneider ist Literaturgeschichte Geschichte der Gattungen. Die drei Typen Helden-, Geistlichen-, Ritterdichtung bilden die Längsachse, die von den Formgattungen Epos, Lyrik, Drama geschnitten wird. Schn. setzt sich zum Ziel, die deutsche Literatur (vorzugsweise interessiert ihn allerdings das Epos) von den Anfängen bis ums Jahr 1300 zu verfolgen. Die „Verbürgerlichung“ der ritterlichen Welt bedeutet ihm einen wesentlichen Einschnitt. Sicherlich läuft um 1300 vieles ab. Immerhin darf man die Frage aufwerfen, ob es ganz unbedenklich war, die Linie so schroff abbrechen zu lassen. Soll man,

[1]) Salomon Aschner, Geschichte der deutschen Literatur. Bd. 1: Vom 8. Jahrhundert bis zu den Staufern. Berlin (E. Ebering) 1920.

[2]) Herm. Schneider, Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung (Gesch. d. dt. Lit., hrsg. v. A. Köster † u. J. Petersen, 1. Bd.) Heidelberg (C. Winter) 1925. Vgl. dazu die Besprechung von J. Schwietering AfdA. 46 (1927) 24—41.

um ein Beispiel zu nennen, die ritterliche Lyrik so gänzlich klanglos zu Ende gehen lassen, während um 1400 in Tirol ritterlicher Sang sich gewaltig vernehmen läßt? Ist Oswald von Wolkenstein [1]) nicht ein kräftigerer Vertreter typischen Rittertums als mancher Minnesinger der Blütezeit? Seine durch kein hartes Schicksal zu brechende adlige Gesinnung wirkt „ritterlicher" als die Art Neidharts und sogar Walthers, der nie ganz den Mann niederer Abkunft verleugnen kann.

Ich gehe auf die Frage der Periodisierung absichtlich nicht näher ein. Die Versuche häufen sich, die bisher üblichen Abschnitte der Literaturgeschichte aufzugeben und damit die historischen Einteilungsprinzipien überhaupt umzuwerfen (Borinski, Spangenberg). Ich erwähne vor allem die kleine Skizze von Fr. Neumann [2]), die sich besonders mit der Abgrenzung des Mittelalters beschäftigt. Für ihn gibt es keine festen Grenzen mehr, nur Grenzzonen, Übergänge, die weder ganz dem Alten noch ganz dem Neuen zuzurechnen sind. Außerdem bemerkt er richtig, daß alle Einteilung geschichtlich bedingt ist und zwangsläufig von Zeit zu Zeit geändert werden muß. Sprachlich setzt z. B. für N. erst mit Opitz neuzeitliche Dichtung ein, während Form und Gehalt die Grenze sogar bis gegen 1750 herunterrücken lassen. Die Perioden deutscher Literatur, die er heraushebt, sind folgende: Vorzeit: das ist die germanische Dichtung der Völkerwanderungszeit; Altzeit: „in der Karolingerzeit und im Zeitalter der Ottonen und Salier Dichtung einer sehr verstreuten Klosterkultur", „im 12. und 13. Jahrhundert Dichtung höfisch bestimmter Ritterkultur" (Stauferzeit); seit dem 13. Jahrhundert „Dichtung einer bürgerlich-ritterlichen Lebenskultur", die im 17. und 18. Jahrhundert als „humanistische Bildungsdichtung deutscher Sprache" erscheint; die eigentlich neuzeitliche Dichtung wird, als „Ausdruck persönlichen Eigenlebens" seit den Tagen Herders gerechnet.

Dieses Streben nach Neuer neuen Einteilungen, neuen Zuordnungen, ist überhaupt das Zeichen unseres Berichtsraums. Nicht so sehr sachlich Neues. Auch Wiegands Literaturgeschichte [3]), die „in strenger Systematik, nach Gedanken, Stoffen und Formen, in fortgesetzten Längs- und Querschnitten" darstellt, ist als solcher Versuch zu werten. W. will alles geben, was überhaupt zu geben ist. Geistesgeschichte, Kulturgeschichte, den

[1]) Fr. Karg, Oswald von Wolkenstein, ZfDk. 40 (1926) 458 ff.

[2]) Fr. Neumann, Die Gliederung d. dt. Lit.-Geschichte (in: Zwischen Philosophie u. Kunst, Festschr. f. J. Volkelt, auch als SA.) Leipzig (Ed. Pfeiffer) 1926.

[3]) Julius Wiegand, Geschichte der deutschen Dichtung in strenger Systematik, nach Gedanken, Stoffen und Formen, in fortgesetzten Längs- und Querschnitten dargestellt. Köln a. Rh. (Herm. Schaffstein) 1922.

Stand von Wissenschaft, Philosophie, Religion, ferner Politik und Wirtschaft, die Wechselwirkungen zwischen Deutschland und dem Ausland, die Wirkung einer Dichtung auf Gegenwart und Zukunft, die Beteiligung der Landschaften und Stämme an der geistigen Entwicklung, dann Sprache, Stil, Metrik, Grundsätzliches und Spezielles zu den Gattungen Epik, Lyrik, Drama, kurz er will eine allseitig orientierende Literaturgeschichte schreiben. „Wir haben noch keine Geschichte der deutschen Dichtung. Die vorhandenen Gesamtdarstellungen sind aneinandergereihte Lebensbeschreibungen der Dichter und daran gehängte Kommentare zu ihren Werken. Die tausend systemlos aneinandergefügten Einzelheiten vereinigen sich nicht zu einem Gesamtbild; es sind nur Stoffsammlungen, keine Verarbeitungen des Stoffes.“ Dem will W. abhelfen, nachdem (wie Walzel[1]) richtig bemerkt) dieser Vorwurf schon längst nicht mehr berechtigt ist. Von der Darstellung ist man zuerst frappiert, das Buntfeuer der allseitigen Beleuchtung hat etwas Bestechendes. Trotzdem glaube ich nicht, daß W.s Buch das Ideal einer Literaturgeschichte zu nennen ist. Ein Wurf, wie er dem verachteten, altmodischen Scherer gelang, ist es nicht. Es ist meiner Ansicht nach viel zu sehr von einer wissenschaftlichen Tagesströmung abhängig. Ein Buch, das Material bringt, wird, wenn dies Material exakt gegeben und brauchbar angeordnet ist, stets Wert besitzen, auch wenn der geistesgeschichtlich Eingestellte die Enge des geistigen Umkreises zu bedauern Veranlassung hat. Ein Buch ohne Material, nur bestrebt, Synthesen zu geben, verlangt ganz andere Qualitäten vom Verfasser. Er muß in viel stärkerem Maße schöpferisch veranlagt sein, man muß stets hinter ihm die starke gestaltende Persönlichkeit fühlen, um derentwillen man das Buch zur Hand nimmt, auch wenn man über vieles anders denkt als der Verfasser. Wieviele Bücher, die seit der Betonung geisteswissenschaftlicher Problemstellung geschrieben wurden, sind von einer solchen Persönlichkeit getragen? Ich sage nicht, daß W.s Buch im ganzen unbefriedigend wirke. Durchaus nicht. Aber ich fürchte, daß W.s Arbeitsweise zu einer Zerfaserung führt, daß er durch das Vielerlei der Betrachtung fast nirgends ein festumrissenes Bild erreichen kann. Das Verfahren ist verhältnismäßig ungefährlich fürs Mittelalter. Da ist man entweder Lyriker, oder man ist Epiker. Es ist selten, daß man sich auf mehreren Gebieten betätigt. Man steht entweder in der ritterlichen Welt oder außerhalb von ihr. Da greifen die Kreise wenig ineinander über. Scharfe Linien können heraustreten. Aber Goethe verfließt. Persönlichkeit wie Sache werden unscharf. Es gibt nur Stücke, kein Ganzes.

Ein solches Ganze, das scharf herauskommt, gibt es dagegen bei

[1]) AfdA. 43 (1924) 134ff.

Nadler[1]), dessen Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften jetzt in neuer Auflage vorliegt. Der Gedanke, den Beitrag der Teile zum Geschehen des Ganzen zu untersuchen, früh schon von Lamprecht gefordert, liegt in der Zeit. Er ist fruchtbar, insofern die Einzelteile sich zu einem geistigen Ganzen vereinigen lassen und aus der Fülle der Einzelzüge eine Charakteristik deutschen Wesens sich ergibt. Er kann bedenklich werden, weil die Zuordnung zum Teilgebiet schwierig ist. Härten und Gewalttätigkeiten fehlen nicht. Der Verfasser ist nicht davon freizusprechen, daß er manchmal willkürlich die Stammeszugehörigkeit, zuweilen den Geburtsort, mitunter den Wohnort eines Menschen für die Einreihung entscheiden läßt. Wo ist die Norm? Trotzdem muß man anerkennen, daß hier ein hochbedeutsames Werk vorliegt. Die deutschen Stämme heben sich sprachlich klar voneinander ab. Nicht nur im Lautstand oder in der Accentgebung. Die ganze Art, einen Wortschatz zu formen, Gedanken aneinanderzureihen, ist von Stamm zu Stamm, von Landschaft zu Landschaft wechselnd. Es wäre verwunderlich, wenn solche Verschiedenheiten auf das rein Sprachliche beschränkt blieben und nicht auch ihren Ausdruck in der Literatur fänden. Wenn auch zu sagen ist, daß gegenwärtig die alten Stammesgrenzen unter dem ausgleichenden Einfluß des Verkehrs sich langsam aber stetig zu verwischen drohen, so lassen sie sich doch bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (das hat Nadler überzeugend nachgewiesen) literarisch scharf verfolgen. Schade ist, daß die außerordentlich lehrreichen Karten, die der 1. Auflage beigegeben waren, jetzt fehlen. Sie gaben ein gutes Bild, welche Gegenden Deutschlands zu den verschiedenen Zeiten literarisch produktiv gewesen sind, und ließen vor allem erkennen, daß gewisse Strömungen zwangsläufig in der gleichen Landschaft wiederkehren (ein gutes Beispiel hierfür bietet die Mainlandschaft, von der immer wieder die mystische Bewegung neu ausgeht). Man hätte — was das Mittelalter und besonders das ausgehende betrifft — wünschen können, daß der hochbedeutsame böhmisch-schlesische Komplex, der, wie Burdach genugsam gezeigt hat, die Folgezeit wesentlich bestimmt, etwas besser weggekommen wäre. Vielleicht kann dem in einer späteren Auflage abgeholfen werden. — In einer Art von Anthologie sammelt Nadler[2]) außerdem literarische Zeugnisse für die Eigenart der verschiedenen Stämme, wobei es ihm vor allem darum zu tun ist, das von der römischen Kultur beeinflußte deutsche Mutterland, die „römische

---

[1]) Josef Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. 2. Aufl. Bd. 1—3. Regensburg (Josef Habbel) 1923—1924.

[2]) Die deutschen Stämme. Eingeleitet u. hrsg. v. Jos. Nadler. (Frommanns philosophische Taschenbücher V, 5.) Stuttgart (Fr. Frommans Verlag, H. Kurtz) 1925.

Gruppe", zu der Franken, Alemannen, Bayern und Thüringer gehören, von der „unrömischen", den Sachsen und den auf Kolonialboden sitzenden Ostmitteldeutschen und Ostniederdeutschen, abzuheben.

Mit der altgermanischen Dichtung insonderheit beschäftigen sich die Bücher Andreas Heuslers, unter denen der Band in Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft[1]) der Forschung auf diesem Gebiet noch auf lange hinaus sein Gepräge aufdrücken wird. Er ist jedenfalls das Bedeutendste, was an mittelalterlicher Literaturforschung in dem ganzen Berichtsabschnitt vorliegt, mag man zu Einzelheiten des Gebotenen vielleicht auch eine andere Stellung einnehmen. Aber die hier gegebene Synthese einer altgermanischen Dichtung, gewonnen aus gründlichster Kenntnis vor allem auch der altnordischen und altenglischen Denkmäler, ist an sich eine Leistung, die unbedingt Bewunderung abnötigt. Altgermanisch ist für den Verfasser alles das, aus dem „nordischer" Geist spricht, d. h. was nicht dem antiken oder dem christlichen Einfluß unterlegen ist, also ein Begriff, der nicht zeitlich, sondern sachlich bestimmt wird. Die letzten Ausläufer dieser Dichtung reichen noch weit ins Mittelalter hinein; ihre Formen sind, am Anfang wie am Ende, die der Kleinkunst, Ritual- und Zauberdichtung, Sprüche und Merkverse, sie steigern sich zu den Meisterwerken, wie sie in Edda, Skaldendichtung und dem englischen und deutschen Heldenlied vorliegen. Sprachlich ist sie gekennzeichnet durch den Stabreim, durch den Stil und Rhythmus weitgehend bestimmt werden. (Vgl. dazu den ersten Teil der S. 340 erwähnten deutschen Verslehre des gleichen Verfassers.) Und sie ist nichts Einfaches, nichts schlechtweg Primitives, sondern eine vielgestaltige reiche Kunst, nur mit einem anderen Formwillen als der des südlichen Menschen war, einem Formwillen, der „nicht auf Harmonie, sondern auf das Kennzeichnende" gerichtet war, in dem „Ergriffenheit, Gemütsüberschwang" in einem gewissen Pathos nach Ausdruck suchen. So werden die weit verstreuten, zersplitterten Reste, die uns von altgermanischer Dichtung erhalten sind, zu einem Zeugnis für altgermanische Wesensart, und das Bild, das uns von Seiten anderer Kunstforscher bisher von dieser gezeichnet worden ist, erfährt durch Heuslers klare und alle Einzelheiten ausschöpfende Beurteilung wertvolle Bereicherung und wird vielfach berichtigt. Wer sich vorbereitend in des Verfassers Gedanken und Anschauungen einlesen will, der sei auf das kleine Heftchen in Quelle & Meyers deutschkundlicher Bücherei[2]) hingewiesen, wo

[1]) A. Heusler, Die altgermanische Dichtung (in: Handb. d. Lit.-Wiss., hrsg. v. O. Walzel). Berlin-Neubabelsberg (Athenaion) 1924.

[2]) Ders., Die germanische Dichtung (Deutschkundl. Bücherei) Leipzig (Quelle & Meyer) 1927.

auf wenig Seiten das Wichtigste zusammengedrängt ist. Es gehört sicher zum Besten der ganzen Sammlung.

Heuslers Altgermanische Dichtung vermittelt, ohne daß der Verfasser dies ausdrücklich betonte, ein farbenreiches Kulturbild, lebendiger und plastischer, als dies Kuno Francke in seinen Kulturwerten der deutschen Literatur[1]) zu zeichnen gelungen ist. Der erste Band, der althochdeutsche und mittelhochdeutsche Zeit umfaßt, liegt jetzt in zweiter Auflage vor. Es ist kein Buch mit schwerer deutscher Problematik. Es arbeitet weder scharfe Begriffe heraus, noch schöpft es unsere Literatur allseitig aus. Es ist immerhin bezeichnend, daß dem Verf. Hartmanns Armer Heinrich als Höhepunkt des deutschen Mittelalters erscheint. Er liebt das Klare, Einfache, Unkomplizierte, wie auch seine Darstellung äußerst übersichtlich gehalten ist. Wir in Deutschland freuen uns des Vorkämpfers deutscher Kultur in den Vereinigten Staaten und begrüßen (ich zitiere Günther Müller[2])) ,,die warme Teilnahme an den Geschicken unseres Volkes, die liebevolle Vertiefung in den Geist der Werke, die dem Verf. die eigentlichen deutschen Kulturwerte verkörpern. Und es ist weniger eine Geschichte der Kulturwerte in der deutschen Literatur, als eine Kulturlehre im Sinn deutscher aufgeklärter Humanität, was Fr. bietet.“ Im ganzen dürfte das Buch — ähnlich wie Golthers oben angeführtes Werk — sich mehr an den gebildeten Laien als an den Wissenschaftler wenden.

Die niederdeutsche Literatur, auch die der älteren Zeit, hat eine brauchbare, gefällige Darstellung gefunden durch Wolfgang Stammler[3]), die ich bereits oben erwähnte. Der Teil ,,Mittelalter“ ist hier viel besser versorgt als in der besprochenen Monographie von Jellinghaus.

Rudolf Wolkans, des jüngst verstorbenen, Geschichte der deutschen Literatur in Böhmen und den Sudetenländern[4]) enthält nur einen kurzen Abschnitt ,,Mittelalter“, der aber gleichwohl nicht übel gelungen ist. Die Höfe Wenzels I. und II., die Person Heinrichs von Freiberg, der allmähliche Eintritt Schlesiens in den geistigen Zusammenhang Deutschlands, alles dies wird in wenigen aber scharfen Strichen gezeichnet. Im übrigen wird uns das Buch im Abschnitt ,,Neuzeit“ wieder begegnen, wo ich auch einige Bedenken, die mir gekommen sind, vorbringen werde.

---

[1]) Kuno Francke, Die Kulturwerte d. dt. Lit. in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1. Bd. Mittelalter. 2. Aufl. Berlin (Weidmann) 1925.

[2]) AfdA. 45 (1926) 43.

[3]) Jos. Stammler, Gesch. d. nd. Lit. v. d. ältest. Zeiten bis a. d. Gegenwart (Nat. u. Geistesw. 815). Leipzig-Berlin (Teubner) 1920.

[4]) Rud. Wolkan, Gesch. d. dt. Lit. i. Böhmen u. i. d. Sudetenländern. Augsburg (Joh. Stauda) 1925.

Von den Werken, die sich mit einzelnen geistigen Kreisen befassen, verdient besondere Beachtung Erna Patzelts Buch über die Karolingische Renaissance[1]). Es ist insofern Ausdruck unserer Zeit, als es die große überragende Persönlichkeit, die bisher ausschließlich im Mittelpunkt der Forschung gestanden hat, aus ihrer isolierten Stellung heraushebt und die Fäden aufzuweisen sucht, die sie mit ihren Vorgängern verknüpfen. Karls Werk erscheint damit nicht mehr als etwas absolut Neues, sondern als die Fortsetzung bereits vor ihm vorhandener Anfänge. Nach Ansicht der Verfasserin entstammt der Begriff „Karolingische Renaissance" der modernen Geschichtsschreibung und ist an sich unberechtigt. Es entsprach nicht der geistigen Einstellung Karls des Großen, viel umzugestalten und neu einzurichten. Die Merowingerzeit hatte, entgegen vielfacher anderer Meinung, eine hohe, durchaus noch lebenskräftige Kultur, und Karl „stürzte nicht um, was er an Vorhandenem vorfand, er trug keine fremde, wie etwa die altrömisch-imperialistische Idee, in die Entwicklung seiner Zeit hinein, sondern vervollkommnete überlieferte Einrichtungen und entwickelte bereits vorhandene Keime und Ideen in durchaus konservativem Geiste zur Sicherung der altfränkischen Grundlagen seines Reiches . . ." (S. 162). Zwischen der Antike und der Merowingerzeit ist keine Zäsur, und wenn wir bei Karl auftauchen sehen, was antik anmutet, so bedeutet das keine Wiederentdeckung oder Wiederbelebung von Dingen, die einst in antiker Welt lebendig waren, sondern es heißt geradlinige Weiterführung überkommenen Erbes. Es ist Sache der Historiker, zu dieser auch von anderen vertretenen Auffassung Stellung zu nehmen. Immerhin wäre zu bedenken, daß gerade in der Zeit Karls des Großen ein bewußter Anschluß an die antike Welt, mag er auch äußerlich gewesen sein, unverkennbar bestand und von den Zeitgenossen als etwas Neues empfunden würde. Sollte das nicht doch etwas mehr als nur eine einfache Fortsetzung vorhandener Bestrebungen sein? — Knapp und übersichtlich zeichnet R. Goette[2]) auf wenig Seiten ein Bild dieser Karolingischen Kultur, wobei auch die literarische Seite nicht zu kurz kommt.

Die 1200jährige Gründungsfeier der Abtei Reichenau hat das Interesse für Geschichte und Bedeutung des altehrwürdigen Kulturzentrums im Bodensee neu belebt. Ein großes Sammelwerk[3]) — eine würdige Festschrift — unterrichtet in seinem

---

[1]) Erna Patzelt, Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters. Wien (Österreichischer Schulbücherverlag) 1924.

[2]) R. Goette, Der Kulturkreis um Karl den Großen. (Deutschkundliche Bücherei). Leipzig (Quelle & Meyer) 1924.

[3]) Die Kultur der Abtei Reichenau. Erinnerungsschrift zur zwölf-

2. Band in einer Reihe von Einzelabhandlungen auch über die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit des Klosters. M. Hartigs Aufsatz: Die Klosterschule und ihre Männer ist bedeutsam unter anderem wegen der Charakteristik Walahfrid Strabos und seiner Bestrebungen; P. Lehmann, der bewährte Kenner mittellateinischen Schrifttums, Die mittelalterliche Bibliothek, berichtet über Entstehung, Entwicklung und Bedeutung „der typischen Großbibliothek klösterlichen Charakters aus karolingischer Zeit"; ergänzend steuert Karl Preisendanz, Aus Bücherei und Schreibstube der Reichenau, ein Verzeichnis der Handschriften und ihrer Schreiber bei; der Aufsatz von Th. Längin, Altalemannische Sprachquellen aus der Reichenau, mustert die aus der Reichenau erhaltenen althochdeutschen Sprachdenkmäler und wendet vor allem der großartigen Glossenarbeit seine Aufmerksamkeit zu. Daß wir aber der Reichenau nicht nur die Erhaltung und Bewahrung lateinischer und altdeutscher Schriften zu danken haben, sondern daß ihre Mönche auch produktiv in die Literatur eingriffen, würdigen die beiden Arbeiten von A. Bergmann, Die Dichtung der Reichenau im Mittelalter, und H. Sierp, Walafried Strabos Gedicht über den Gartenbau. Nimmt man dazu die übrigen in dem Band vereinigten Beiträge, in denen uns die Leistungen des Klosters in der Wissenschaft, in Malerei, Architektur und Musik lebendig gemacht werden, so erhalten wir einen überwältigenden Eindruck von der geistigen Weite eines Klosters aus deutscher Frühzeit. Karl Künstle[1]), der auch zu diesem Festband einen Artikel beigesteuert hat, berichtet selbständig noch über die berühmtesten Äbte, Lehrer und Theologen der Reichsabtei.

Die Persönlichkeit Walahfrid Strabos, der auch in der Festschrift ausgiebig Raum gewährt worden ist, steht im Mittelpunkt einer Monographie von Ernst Schröter, Walahfrids deutsche Glossierung zu den biblischen Büchern Genesis bis Regum II und der althochdeutsche Tatian.[2]) In mühsamer, fleißiger Kleinarbeit geht der Verf. den Beziehungen nach, die zwischen den Klöstern Reichenau und Fulda gepflegt wurden und die zu den ersten Ansätzen einer althochdeutschen Gemeinsprache (Klostersprache) führten.

Neben der Reichenau und Fulda steht in alter Zeit St. Gallen.

---

hundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Klosters 724—1924. 2 Bde. München (Münchener Drucke) 1925.

[1]) Karl Künstle, Reichenau. Seine berühmtesten Äbte, Lehrer und Theologen. Freiburg i. Br. (Herder) 1924.

[2]) Ernst Schröter, Walafrids deutsche Glossierung zu den biblischen Büchern Genesis bis Regum II und der althochdeutsche Tatian (Hermaea Bd. 16). Halle a. S. (M. Niemeyer) 1926.

Mit ihm beschäftigt sich eine Arbeit von Heinrich Brauer[1]), die untersucht, „welche Rolle eine der berühmtesten Büchereien in der Entwicklung des althochdeutschen Schrifttums gespielt hat". Auf Grund der alten Bibliotheksverzeichnisse wird das allmähliche Wachsen des Bestandes genau verfolgt und der Anteil, den die Handschriften deutscher Sprache innerhalb des Ganzen ausmachen, prozentual bestimmt. Daß dieser Anteil verhältnismäßig gering (der Verf. gebraucht den scharfen Ausdruck „kümmerlich") gewesen ist, kann nach Lage der Dinge nicht verwundern. Man darf doch wohl nicht übersehen, daß es sich bei den lateinischen Texten vielfach nur um eine bloße Weitergabe bereits geformten Materials handelt. Im Hinblick darauf, daß eine deutsche Schriftliteratur eben im Entstehen begriffen ist, bedeuten die — zahlenmäßig allerdings weit zurücktretenden — deutschen Teile immerhin eine höchst beachtliche geistige Leistung. Von dieser vermittelt uns das kleine, bequem geschriebene Büchlein von Samuel Singer[2]), Die Dichterschule von Sankt Gallen, einen deutlichen Eindruck.

Ich komme zu meinem dritten Abschnitt, der diejenigen Werke besprechen soll, die einzelne literarische Gattungen eine kürzere oder längere Zeit in ihrer Entwicklung verfolgen. Sie sind recht zahlreich, ein Zeichen dafür, daß die Form als solche an Interesse gewonnen hat. Hat man doch sogar angefangen, eine deutsche Literaturgeschichte nach Gattungen[3]) zu schreiben, eine Serie von Monographien, von Karl Viëtor herausgegeben, in der der Stoff in fortgesetzten Längsschnitten dargestellt werden soll. Die bis jetzt erschienenen ersten zwei Bände beschäftigen sich allerdings noch nicht mit dem Mittelalter, so daß sie uns hier nicht berühren, doch sollte auf das Unternehmen als Symptom hingewiesen werden. Dabei erhebt sich von vornherein die Frage, was sich eigentlich hinter den literarischen Formen verberge, wie sie gegeneinander abzugrenzen seien. Man hat überall das Gefühl, daß die ererbten Begriffe der Literaturgeschichte nicht mehr ausreichen, denn sie führen, auf die vorliegenden Denkmäler angewendet, häufiger zu Mischformen als zu reinen Formen. Begriffe werden ja zu einer bestimmten Zeit geprägt und tragen das Zeichen dieser Zeit an sich. Eine spätere Generation wird manches anders auffassen, ihr wird vielleicht wesentlich erscheinen, was bisher gar nicht beachtet wurde, während sie den Nachdruck, mit dem man andere Merkmale

[1]) Heinrich Brauer, Die Bücherei von Sankt Gallen und das althochdeutsche Schrifttum (Hermaea 17. Bd.). Halle a. S. (M. Niemeyer) 1926.

[2]) Samuel Singer, Die Dichterschule von Sankt Gallen (Die Schweiz im deutschen Geistesleben, hrsg. v. H. Maync, 8. Bd.). Leipzig (H. Haessel) 1922.

[3]) Geschichte der deutschen Literatur nach Gattungen, mit Unterstützung von Hans Naumann und Franz Schultz hrsg. von Karl Viëtor. München (Drei Masken Verlag) 1923 ff.

betont hat, nicht mehr versteht. Ich erinnere an die mannigfachen Wandlungen, die beispielsweise die Begriffe Volkslied oder Märchen im letzten Jahrhundert durchgemacht haben. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, wenn man jetzt die literarischen Formen eine nach der anderen untersucht, um sie erneut sauber voneinander abzuheben. Es ist freilich mit solchen Definitionen eine eigene Sache. Man kann sie nicht von außen her machen, nicht für eine einzelne Gattung allein ableiten. Wenn sie wirklich bindend und systemvoll gegliedert sein sollen, müssen sie gemeinsam von einem Mittelpunkt, einer zentralen Idee aus bestimmt sein; sie müssen einem großen Problem untergeordnet werden, sonst braut man aus zehn vorhandenen Definitionen nur eine elfte neue zusammen. Die Versuche von André Jolles, von der Sprache her zu einer einheitlichen Bestimmung sämtlicher literarischer Formen zu gelangen, haben leider noch immer viel zu wenig Beachtung gefunden, zum Teil wohl auch deshalb, weil sie, in holländischer Sprache abgefaßt, an ziemlich entlegener Stelle, der Monatsschrift „De Gids", niedergelegt sind (vgl. außerdem noch die Festschriften für Eugen Mogk und Eduard Sievers, wo die Definitionen für Märchen, Rätsel und Mythos gegeben werden). Sein Gedanke, zwischen der Sprache (im weitesten Sinne gefaßt) und der Form einen inneren Zusammenhang herzustellen, muß von vornherein einleuchten, ist doch das eine das Material, aus dem das andere sich aufbaut. Und der gleiche Geist, der in der Sprache sich spiegelt und auswirkt, schafft auch die dichterische Form, die nicht zufällig, sondern von überpersönlichen Gesetzen bedingt ist. An den neuartigen, zum Teil verblüffenden, zum Teil ohne weiteres einleuchtenden Gattungsbestimmungen von Jolles gemessen, können Formulierungen, wie sie Weisser[1]) in seinem Buch Die Novelle im Mittelalter aufstellt, nicht genügen. Sie bleiben allzusehr an der Oberfläche und im rein Stofflichen hängen. Wenn z. B. die Novelle dem Märchen gegenüber so abgegrenzt wird, daß „die Novelle die Geschehnisse in der realen Welt, das Märchen in einer wunderbaren, fiktiven Welt vorführt" (S. 7), so teilt die Novelle dieses unterscheidende Merkmal mit einer ganzen Reihe anderer Gattungen, die, wie etwa Roman, Epos, Sprichwort usw., sämtlich in der realen Welt ablaufen. Oder will der Verf. etwa das Märchen als eine in die fiktive Welt erhobene Novelle bezeichnen? Mir will es scheinen, als habe Goethe mit seiner kurzen Definition der Novelle als einer „unerhörten Begebenheit" ihre Eigenart schärfer erfaßt, als die ausführliche Erklärung Weissers es tut, die der Novelle „innere und äußere Entwicklung eines Einzelmenschen" (S. 7) zuschreibt und damit

[1]) Hermann Weisser, Die deutsche Novelle im Mittelalter auf dem Untergrunde der geistigen Strömungen. Freiburg i. Br. (Herder & Co.) 1926.

die Grenzen zum Roman verwischt, demgegenüber die Novelle zuletzt doch wieder als verkürzte, eingeengte Form erscheint, ein Vorwurf, den W. selbst der Definition Th. Vischers macht (S. 3).

Hans Heinrich Borcherdt hat eine Geschichte des Romans und der Novelle in Arbeit, von der jetzt der 1. Teil: Vom frühen Mittelalter bis Wieland, vorliegt.[1]) Ich kann nicht sagen, daß die das Mittelalter betreffenden Stücke — um diese handelt es sich hier ausschließlich — sonderlich befriedigend wären. Das Buch zeigt peinlich, wie verfehlt es ist, an das Mittelalter mit Forderungen heranzutreten, die für die neueren Abschnitte deutschen Geisteslebens vielleicht berechtigt sind. Wir verlangen heute von einem literarischen Werk eine straffe, zum mindesten übersichtliche Komposition. B. stellt bemängelnd fest, daß das höfische Epos anders verfährt. Nur einige Sätze (S. 54): „Es fehlt der Mittelpunkt, von dem alles ausgeht, auf den alles hinweist. Belanglose Nebensächlichkeiten werden aufgebauscht". „Eine Spannungstechnik ist noch nicht ausgebildet. Beim Beginn des Werkes weiß man schon das Ende . . . Daher vermögen wir an den Glückszufällen der einzelnen Personen keinen allzu großen Anteil zu nehmen". Dass heute noch solche Sätze geschrieben werden konnten, ist bedauerlich. Das, was das Ritterepos will, ist eben anderes, als was der Roman des 19. Jahrhunderts anstrebt. Gewiß weiß man am Anfang schon das Ende. Man weiß, daß der Held aus allen Kämpfen siegreich hervorgehen wird, oder wenn er es nicht überall tut, geschieht doch seiner Ritterehre dadurch kein Abbruch. Wir haben in dem Helden auch keine Entwicklung im Sinne unserer Zeit. Der Held ist eben Ritter, und als solcher hat er Tugenden und Gewohnheiten, die ein für allemal festgelegt sind. Da gibt es kein Schwanken und kein Abweichen. (Wolfram darf man natürlich hier nicht beiziehen; er ist anders zu werten.) Für den Dichter und Hörer bildet keine Entwicklung das Problem. Die lag gattungsmäßig fest. Die Freude an der Einzelszene, jede dem großen Gesichtspunkt Rittertum untergeordnet, ist das Beherrschende. Daher die stets latent gegebene Möglichkeit, das Ritterepos aufzuschwellen, daher die in den verschiedenen Epen verschiedene Anordnung der gleichen Szenen, verschiebbar wie die Farben eines Kaleidoskops. Es kam ja gar nicht darauf an, zu welcher Zeit im Epos ein Erlebnis stattfand, die Hauptsache war, daß Erlebnisse in Mengen da waren, daß dieses Leben bunt war und den Helden von Kampf zu Kampf, von Dame zu Dame, von Tat zu Tat weitertrug. Unwesentlich war, was er erlebte, wesentlich, daß er erlebte. Daher das Ausspinnen

[1]) Hans Heinrich Borcherdt, Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland. 1. Teil: Vom frühen Mittelalter bis zu Wieland. Leipzig (J. J. Weber) 1926.

der Schilderungen von Festen, von Waffen und Kleidungsstücken. Gewiß in unserem modernen Sinne ein Mangel. Für den Ritter der Sinn des Epos. Der Blickpunkt, die Beziehung zu den Dingen, zum Leben überhaupt war anders. — Ein anderer Abschnitt, der über die Anfänge germanischer Literatur aufklären will, (S. 19): „Solange die jugendfrischen Germanenvölker in ungeteilter Einheit der Weltanschauung und des Glaubens dahinlebten, konnte der Mythos in der Dichtung lebendig fortwirken." Was wissen wir denn eigentlich von der Weltanschauung der Germanen? Was wissen wir davon, ob sie einheitlich war oder nicht? Was wissen wir von einem einheitlichen Glauben der germanischen Völker? Kennt der Verf. nicht die Forschungen z. B. Helms, die doch gerade herausheben, mit welcher Vielheit religiöser Strömungen in dieser „jugendfrischen" Welt zu rechnen ist? — Kurz darauf wird erörtert, weshalb es bei den Germanen — trotz der Völkerwanderung — zu einer ausgeprägten Epenbildung nicht gekommen sei: „Schon durch den Stoff war Homer in den Vorteil gesetzt, einen endlichen Vorgang von beneidenswerter Geschlossenheit zum Vorwurf seiner Dichtung nehmen zu können. Nur um Ilion wurde gerungen, innerhalb von 10 Jahren war der Kampf beendet. Eine Einheit von Ort und Zeit war also gegeben. Den germanischen Epen dagegen war in der künstlerischen Gestaltung der Völkerwanderung mit ihrer großen räumlichen und zeitlichen Ausdehnung eine ungleich schwerere Aufgabe gestellt. Alles war im Fluß; hier und dort taucht ein Volksstamm, ein großer Königsname auf, aber sein Heldentum ist seine einzige wesenhafte Bedeutung. Selten nur trat ein Charakterzug hervor, der auf die Bewegung entscheidenden Einfluß gewinnen konnte. So mußte der deutschen Heldensage die Möglichkeit zur Wiedergabe eines bestimmten Zeitalters, der treue Anschluß an Wirklichkeit und Wahrheit, an geschichtliche Personen und Örtlichkeiten verloren gehen. Es fehlte ihr die plastische Lebendigkeit und die geschichtliche Sicherheit der echten epischen Dichtung. Darum gelang es damals nicht, eine geschlossene künstlerische Form für diese Heldensagen zu finden" (S. 19). Was ist denn der trojanische Kampf anders als eine Einzelepisode aus einer Fülle von Wanderzügen, die in ihrer Gesamtheit kaum anders zu werten sind als unsere, die germanische Völkerwanderung? Und Ereignisse wie die Einnahme einer starken Befestigung nach langer Belagerung hat es sicherlich in der germanischen Frühzeit ebenfalls gegeben. Also die Aufgabe war für die germanischen Epen keine schwerere. Daß es trotzdem zu keiner Ilias gekommen ist, lag nicht an Äußerlichkeiten, sondern hat innere Gründe. Wir wären dem Verf. dankbar gewesen, wenn er uns über diese innere geistige Struktur — denn dort dürfte der tiefere Grund zu suchen sein — unterrichtet hätte. So aber sind

diese ersten Kapitel des Buches geeignet, von der Wesensart des germanischen Altertums und des deutschen Mittelalters ein Bild zu geben, daß vor einer wirklich in die Tiefe gehenden Forschung in keiner Weise bestehen kann. Ich bemerke ausdrücklich nochmals, daß damit über die Abschnitte, die die neuere Zeit, das eigentliche Arbeitsgebiet des Verf., betreffen, kein Urteil gefällt ist.

Noch knapper als bei Borcherdt wird das Mittelalter in Walther Rehms[1]) Geschichte des deutschen Romans bedacht. Was hier auf wenigen Seiten über mittelalterliche Versepik gesagt wird, erhebt von vornherein nicht den Anspruch einer selbständigen Leistung. Das Schwergewicht liegt ausschließlich auf der Entwicklung seit 1500. Für die vorausgehenden Jahrhunderte beschränkt sich das Buch mehr oder weniger auf eine Übersicht der wichtigsten Vertreter und der behandelten Stoffgebiete. Hinter das, was über das Volksepos und sein Verhältnis zum höfischen Epos vorgebracht wird, ließe sich freilich manch ein Fragezeichen setzen, z. B. ist das Volksepos bestimmt nicht gesungen worden, auf keinen Fall das des 12./13. Jahrhunderts.

Gesamtdarstellungen, wie die eben skizzierten, sind auf die Vorarbeiten angewiesen, die ihnen für die einzelnen Teilprobleme in gründlichen Sonderuntersuchungen geliefert werden. Eine solche für die Entwicklung sehr wichtige und bisher wenig geklärte Frage ist die der Ablösung mittelhochdeutscher Versdichtung durch Prosadichtung im ausgehenden Mittelalter. Das Verdienst, hier einen entscheidenden Schritt nach vorwärts getan zu haben, hat Wolfgang Liepe.[2]) Er hat in außerordentlich solider Arbeit die Anfänge des Prosaromans in Deutschland untersucht. Bekanntlich gibt es in der Literaturgeschichte Gestalten, deren Name ohne Prüfung, nur mit irgendeinem Zufälligen behaftet, immer von neuem weitergegeben wird. Ich erinnere an Johann Christian Günther, der für die meisten keinerlei Farbe besitzt, dem Durchschnittsgebildeten aber regelmäßig durch den bekannten Ausspruch Goethes geläufig ist. Eine solche Gestalt war bis zu Liepes Buch Elisabeth von Nassau-Saarbrücken. L. hat alles zusammengetragen, was über diese merkwürdige Frau zu erreichen war. Auch mit der alten Ansicht, der deutsche Prosaroman sei aus der Auflösung alter Versromane entstanden, wird aufgeräumt. Wir sehen, wie weit zu Beginn des 15. Jahrhunderts die deutsche Literatur hinter der französischen zurücksteht und wie von Frankreich

[1]) Walther Rehm, Geschichte des deutschen Romans. 2 Bde. (Sammlung Göschen Nr. 229, 956) Berlin (W. de Gruyter) 1927.

[2]) Wolfgang Liepe, Elisabeth von Nassau-Saarbrücken. Entstehung und Anfänge des Prosaromans in Deutschland. Halle a. S. (Niemeyer) 1920.

herüber eine neue Gattung kommt, Chanson-de-geste-Prosen, die nun in Deutschland die Grundlage für die Entwicklung prosaischer Romanformen wird. Die vier Prosaromane der Elisabeth: Herpin, Huge Scheppel, Loher und Maller sowie Sibille werden eingehend in bezug auf Vorlage, Übersetzungstechnik, Stil usw. untersucht und am Schluß nochmals die literarische Leistung der Übersetzerin eingehend gewürdigt.

Zur Gattung der Legende liefert der leider früh verstorbene Max Voigt[1]) wertvolle Beiträge. Sein Buch ist eigentlich eine Ausgabe, und zwar der deutschen (poetischen) Visio Lazari und der lateinischen (in Prosa verfaßten) Visio Ludovico de Francia, mit allem kommentatorischen Beiwerk einer solchen, aber die an den spröden Stoff angeknüpften allgemein literarhistorischen Fragen scheinen mir von so allgemeiner Bedeutung für die Entwicklung der ganzen Gattung zu sein, daß ich es hier nicht übergehen zu können glaubte. Daneben wäre noch Wolfgang Stammlers grundlegende Arbeit über die Totentänze des Mittelalters[2]) anzuführen, in der zum erstenmal die vermutlich auf deutschem Boden unter Einfluß der Mystik sich vollziehende Entwicklung eines Tanzes des Todes aus einem im Volksglauben wurzelnden Tanz der Toten, die die Lebenden in ihren Kreis verlocken, wahrscheinlich gemacht und dem Zusammenhang von Dichtung und Abbildung nachgegangen wird. Wenig ergiebig ist dagegen die Behandlung der deutschen Fabel, die Hubert Badstüber[3]) „von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart" verfolgt. Sie bleibt durchaus in Einzelheiten und im Äußerlichen stecken, wenn auch anzuerkennen ist, daß sie eine saubere Zusammenstellung des Materials und der von den verschiedenen Dichtern verwendeten Motive bringt. Nur mittelbar kommt für eine deutsche Literaturgeschichte Paul Lehmanns[4]) Buch über die Parodie im Mittelalter in Frage. Es beruht ausschließlich auf lateinischem Material, faßt aber eine gewiß nicht unwesentliche Seite mittelalterlicher Geisteshaltung (vgl. die Vagantendichtung), durch die auch auf deutschsprachige Werke vor allem der späteren Zeit (etwa Oswald von Wolkenstein) Licht fallen kann.

Zum Schluß bliebe mir nun noch übrig, mit einigen Worten auf

---

[1]) Max Voigt, Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter. I. II. (Palaestra 146.) Leipzig (Mayer & Müller) 1924.

[2]) Wolfgang Stammler, Die Totentänze des Mittelalters (Einzelschriften zur Bücher- und Handschriftenkunde, hrsg. von Georg Leidinger und Ernst Schulte-Strathaus, Heft 4). München (Horst Stobbe) 1922.

[3]) Hubert Badstüber, Die deutsche Fabel von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart. Wien (Karl Gerolds Sohn) 1924.

[4]) Paul Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. München (Drei Masken Verlag) 1922.

die Arbeiten einzugehen, die sich mit mittelalterlicher Lyrik im allgemeinen beschäftigen. Das Kernproblem, das wiederholt behandelt worden ist, liegt in der Frage nach dem Ursprung des Minnesangs, und zwar des Minnesangs überhaupt wie des deutschen im besonderen. Konrad Burdach hatte in einer Akademieabhandlung von 1918 (Über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs, Liebesromans und Frauendienstes, neu gedruckt in der Sammlung Vorspiel I, 1, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Buchreihe, Bd. 1. Halle, Max Niemeyer, 1925) erneut auf arabische Einflüsse hingewiesen und die Ähnlichkeit der Formen, Motive und der Lebensverhältnisse in der moslimischen Dichtung Spaniens im 9. bis 11. Jahrhundert mit der späteren provenzalischen Troubadour-Lyrik dafür ins Feld geführt. Im Gegensatz zu ihm greift Hennig Brinkmann[1]) in seiner Entstehungsgeschichte des Minnesangs auf die lateinische Liebesdichtung des Mittelalters zurück, der er gleichfalls eine eingehende Monographie[2]) gewidmet hat. Er hat damit ein Problem angeschnitten, dem näher nachzugehen schon längst als ein Bedürfnis empfunden worden ist, denn die gute Arbeit von Horst Süßmilch hat es mehr von der kulturhistorischen als von der literargeschichtlichen Seite aus beleuchtet. Man hat Brinkmann vielfach angegriffen und ihm Ungenauigkeiten und Gewaltsamkeiten vorgeworfen, und das Urteil eines so guten Kenners der mittelalterlichen Literatur wie Karl Strecker[3]) fällt schwer ins Gewicht. Aber mag auch manches einseitig und falsch gesehen sein, so bleibt doch unstreitig Brinkmanns Verdienst, eine wichtige Frage angegriffen und zur Diskussion gestellt zu haben. Aus der Kontroverse, die seine Arbeit hervorgerufen hat, wird sie sicher der Lösung ein beträchtliches Stück näher gebracht. Das gilt ganz besonders von dem zweiten Buch, in dem auch der deutsche Minnesang eingehende Behandlung gefunden hat. Hier steckt neben manchem Verzeichneten sicher sehr viel Richtiges, denn daß zwei so mächtige Strömungen, wie Minnesang und Vagantendichtung völlig unbeeinflußt nebeneinander hergelaufen sein sollten, ist kaum anzunehmen. Aber die Vagantendichtung ist nicht die Quelle des Minnesangs, sie ist nur eine unter vielen, darin hat J. Schwietering[4]) sicher recht, der gegen die Einseitigkeit Brinkmanns Verwahrung einlegt und volkstümliche Überlieferung wie unmittelbaren Einfluß klassisch lateinischer Dichtung (vor allem Ovids)

[1]) Hennig Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Buchreihe Bd. 8.). Halle (M. Niemeyer) 1926.

[2]) Ders., Geschichte der lateinischen Liebesdichtung im Mittelalter. Halle (M. Niemeyer) 1925.

[3]) Vgl. Deutsche Literaturzeitung 46 (1925) 2183ff.

[4]) Vgl. AfdA. 45 (1926) 77ff.

betont. Sein Aufsatz in der ZfdA. Bd. 61[1]) liefert für letzteren bis auf Bilder und Formeln hinein den philologischen Beweis, besonders überraschend bei dem scheinbar unmittelbarem Empfinden entsprungenen *Unter der linden an der heide* von Walther von der Vogelweide. So sind die Fragen, die sich an den Minnesang knüpfen, noch mitten im Fluß und harren wie so viele andere aus der mittelalterlichen Literatur ihrer endgültigen Lösung.

Leipzig. Fritz Karg.

[1]) J. Schwietering, Einwürkung der Antike auf die Entstehung des frühen deutschen Minnesangs. ZfdA. 61 (1924) 60ff.

NEUERE WIRTSCHAFTSGESCHICHTE DEUTSCHLANDS.[1])

Ein kurzer Sammelbericht über Erscheinungen aus dem Gebiete der neueren Wirtschaftsgeschichte, der etwa die letzten 10 Jahre umfassen soll, kann nicht wohl geschrieben werden, ohne des Größten zu gedenken, der in diesem Zeitraum uns entrissen wurde, dem die Wirtschaftsgeschichte allerdings nur eines unter den vielen Forschungsgebieten war, für die die Weite seines Geistes Raum hatte und die er mit vollendeter Meisterschaft beherrschte. Die Vorlesungen, die Max Weber auf Bitten seiner Schüler über wirtschaftsgeschichtliche Probleme in seinen letzten Lebensjahren gehalten hat und die von Prof. Hellmann und Dr. Palyi kurz nach seinem Tode aus seinem Nachlasse liebevoll herausgegeben worden sind[2]), zeigen ihn als den kühnen, selbstsicheren, weil mit allen Waffen des wissenschaftlichen Pioniers ausgerüsteten Eroberer von unbekanntem Neuland, der er auf so vielen weit auseinander liegenden Gebieten gewesen ist: die großen Entwicklungslinien typischer Wirtschaftsgebilde und -formen werden auf Grund einer erstaunlichen Stoffkenntnis und -beherrschung mit sicherer Hand gezogen; ein verblüffendes Wissen in der Wirtschafts- und Sozialgeschichte aller Zeiten und Völker paart sich mit einer ebenso bewundernswerten Kraft der Zusammenschau dieser disparaten Gebilde, von dem ersten Aufkeimen wirtschaftlichen Denkens und Tuns bei den Primitiven bis zu den kompliziertesten Formen der modernen Verkehrswirtschaft, und ihrer

---

[1]) Die erste Übersicht über die Literatur zur Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit, die an dieser Stelle seit dem Weltkrieg erscheint, macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit und kann ihn nicht machen: allzusehr war während dieses Zeitraums — was nicht weiter begründet zu werden braucht — die Zusammenstellung der zu besprechenden Werke von unvermeidlichen Zufälligkeiten, daneben aber auch von der immer mehr abnehmenden Bereitwilligkeit der Verleger abhängig, Rezensionsexemplare zur Verfügung zu stellen, besonders wenn es sich um Werke handelt, deren Erscheinen schon längere Zeit zurückliegt. — Im wesentlichen sind nur Bücher besprochen, die Probleme der Wirtschaftsgeschichte Deutschlands seit der Reformation behandeln, ausführlicher gewürdigt nur solche, die der Redaktion zur Besprechung zugingen.

[2]) Max Weber, Wirtschaftsgeschichte, hrsg. von S. Hellmann und M. Palyi. 2. Aufl. München u. Leipzig (Duncker u. Humblot) 1924. Vgl. auch Max Weber, Ges. Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen (Mohr) 1924.

Gliederung und Ordnung in eine nirgends in deduktiver Willkür erklügelte, stets auf dem Boden der Tatsachen bleibende Systematik. Daß manche der so gebildeten Reihen verbesserungsfähig sind, daß vieles allzu gedrängt und daher oft schwer verständlich erscheint, daß manche Begriffsbildung gekünstelt, die Gliederung allzu verzweigt und verwirrend wirkt, vermag den Dank, den wir dem allzufrüh Dahingegangenen auch an dieser Stelle nachrufen, nicht zu mindern.

Von diesem Standard-work unserer Wissenschaft bis zu dem anderen, das hier an der Spitze genannt werden muß, weil es ebenfalls, einer großen Aufgabe der Zusammenfassung und des Überblicks dienend, eine längst empfundene klaffende Lücke der Forschung zu schließen unternimmt, zu Sartorius von Waltershausen's[1]) 1920 erschienener, jetzt bereits in zweiter Auflage vorliegender „Deutscher Wirtschaftsgeschichte von 1815—1914" ist ein weiter Weg. Zwar hatte zwei Jahrzehnte zuvor bekanntlich Sombart in seiner geistreich pointierten, alle Details, wenigstens in der Darstellung, bewußt und konsequent bei Seite schiebenden, souverän mit den Tatsachen spielenden und eben deshalb ebenso lockenden wie gefährlichen Art die Hauptlinien dieses so überaus bewegten Geschehens mit kecken Strichen gezeichnet; noch aber fehlte eine Darstellung, die den ganzen gewaltigen, je näher der Gegenwart um so mehr anschwellenden Stoff selbst geordnet und kritisch gesichtet, die die ungeheure Entwicklung Deutschlands aus dem wirtschaftlichen Aschenbrödeltum zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu der königlichen Fülle vor dem Weltkrieg im einzelnen aufgezeigt und kausal begreiflich gemacht hatte. Mit unermüdlichem Fleiß und einer bewundernswerten Arbeitskraft hat hier einer der letzten Vertreter der älteren, um Gustav Schmoller gescharten und von seinem Geist beherrschten historischen Schule der Nationalökonomie sich dieser schweren und verantwortungsvollen Aufgabe unterzogen und damit sein Lebenswerk gekrönt. In sechs großen Abschnitten, von denen der erste einen Überblick über das deutsche Wirtschaftsleben nach den Befreiungskriegen gibt, die anderen fünf den Gesamtverlauf des Jahrhunderts in Abschnitte von etwa 20 Jahren gliedern, wird der gewaltige Stoff ausgebreitet; am Schlusse jedes Abschnittes zeigen reichliche Literaturangaben den Weg zu weiterer Orientierung. Wird bei Sombart alles Detail bewußt vernachlässigt, so begegnen wir hier umgekehrt einem äußerst liebevollen Eingehen gerade auf die Einzelzüge der äußeren Geschichte der Wirtschaft gelegentlich bis zum anekdotischen hinunter, während die innere Entwicklung der Wirtschaftskräfte und -formen allzusehr zurücktritt; wird dort

[1]) A. Sartorius von Waltershausen, Deutsche Wirtschaftsgeschichte von 1815—1914. Jena (G. Fischer) 1920.

auf die Darstellung der Wirtschaftspolitik als angeblich wesenlos gegenüber den inneren Notwendigkeiten der wirtschaftlichen Dinge selbst mit ironischer Gebärde verzichtet, so steht sie hier durchaus im Vordergrund und selbst Einzelheiten parlamentarischer Verhandlungen über aktuelle Einzelfragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik werden uns nicht erspart. Dadurch werden die großen Linien der Entwicklung, die entscheidenden Kräfte oft fast bis zur Unkenntlichkeit hinter relativ unwesentlichen Momenten versteckt, und aus der verwirrend farbigen Fülle vermag man sie sich nur mit Mühe herauszuarbeiten. Stärker aber noch und für das Gelingen des großen Wurfes verhängnisvoller drängt sich, vor allem in der Schilderung der neuesten Entwicklung (seit 1871), die politische und weltanschauliche Stellung des Verfassers aufdringlich in den Vordergrund. Nur ausgepichte Ritter eines ewig utopisch bleibenden geisteswissenschaftlichen Ideals werden bei einem Stoffe wie dem hier behandelten letzte restlose Objektivität von dem Forscher erwarten; niemand wird dem, der in den großen Zeiten Bismarcks das stärkste und lebendigste Stück seines Lebens gelebt, es verargen, wenn er im Grunde seines Herzens bismarckisch fühlt und denkt und alle Erscheinungen der Umwelt, auch die wirtschaftlichen, von diesem Kernpunkt aus betrachtet: gehässige Ausfälle gegen alles, was demokratisch heißt oder was der Verfasser dafür ansieht, Zerrbilder des Marxismus (wie etwa das auf S. 199 der ersten Auflage gegebene) sollten in einem historischen Werke, das eine große Entwicklungsreihe von hoher Warte aus zu überblicken unternimmt, keinen Platz finden. —

Die zweite Auflage von Sombarts großem Werke, dem „modernen Kapitalismus“[1]), ist, wie er selbst in der Einleitung sagt, ein völlig neues Werk geworden. Die scharfe, zum Teil überscharfe und nicht immer vom Verständnis für das Wesen seiner Arbeitsweise getragene Kritik, die die erste Auflage vor allem bei den Fachhistorikern gefunden hatte, hat Sombart zu energischer Selbstbesinnung veranlaßt: nicht nur daß viele Einzelheiten berichtigt sind, nicht nur daß Sombart selbst sich den Weg zu vertiefter Erkenntnis durch eine Reihe von Einzelstudien gebahnt hat, die — von der Kritik ebenfalls vielfach mißverstanden — in bewußt abstrahierender Methode einzelne Entwicklungsfaktoren des modernen Kapitalismus einseitig möglichst grell und scharf beleuchteten, — er hat auch die in der ersten Auflage nicht scharf genug auseinandergehaltenen theoretischen Partien auf der einen und historisch-

[1]) W. Sombart, Der moderne Kapitalismus. 2. Aufl. Bd. I. München und Leipzig (Duncker u. Humblot) 1916; Bd. II, 1. 2. ebda. 1917. Während der Drucklegung dieses Berichtes sind die beiden abschließenden Halbbände (Bd. III, 1. 2. ebda. 1927) mit dem Untertitel: „Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus“ erschienen, auf die hier einstweilen kurz hingewiesen sei.

empirischen auf der anderen Seite jetzt sorgfältig geschieden und damit eine größere Klarheit des ganzen Aufbaues erzielt: die konstituierenden Elemente des Kapitalismus werden nun in zusammenfassender Betrachtung gegeneinander abgewogen und in ihrer relativen Wirksamkeit geschildert. Am meisten hat davon die Darstellung des 17. und 18. Jahrhunderts profitiert: solange wir noch keine dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechende Darstellung der merkantilistischen Lehren und der ihnen entsprechenden Gesamtpolitik besitzen, werden diese Abschnitte in Sombarts Werk ihren großen Wert behalten. Daß im einzelnen mancherlei — wie das die ja nun zur Genüge bekannte Art des Verfassers ist — schief gesehen, vieles zu scharf pointiert, zu grell beleuchtet und zu sehr auf eine Formel gebracht ist, wird uns nicht abhalten dürfen, der gewaltigen Belesenheit, dem spürkräftigen Scharfsinn und der Energie der analytischen Zergliederung eines ungewöhnlich verfilzten und komplexen Problems unseren Tribut zu zollen und es nicht — wie es immer noch gelegentlich geschieht — mit Maßen zu messen, die für Arbeiten einer viel niedrigeren Sphäre angemessen erscheinen mögen.

Dankbar dürfen wir auch das Erscheinen neuer Auflagen zweier Werke begrüßen, die sich in der Forschung bereits ein Ehrenbürgerrecht erworben haben. Sievekings „Grundzüge der neueren Wirtschaftsgeschichte"[1]) liegen in vierter Auflage vor. Gegenüber der dritten zeigt sie allerdings keine Neuerung von wesentlicher Bedeutung; im einzelnen ist manches ergänzt und berichtigt. Noch immer bleibt die Anomalie, daß in einem Grundriß, der der Einführung in die deutsche Geschichte dienen soll und diese Grenzen in seinen anderen Teilen auch einhält, das Thema auf den Rahmen Gesamteuropas erweitert wird; noch immer die Eigentümlichkeit, daß nicht nur die Darstellung der Handelspolitik, sondern vor allem auch die der ökonomischen Theorien gegenüber der einigermaßen vernachlässigten Schilderung der tatsächlichen Zustände, der Wirtschaftskräfte und Wirtschaftsformen, wie man sie an dieser Stelle in erster Linie erwartet, einen allzu breiten Raum einnimmt. Zuverlässigkeit der Angaben und eine saubere, das Wesentliche klug heraushebende Darstellungsweise geben dem Buche — innerhalb des nun einmal gewählten Rahmens — seinen Wert; die Lücke, die noch immer zwischen dem zeitlichen Abschluß von Inama-Sterneggs großem Werk und dem Beginn derer von Sombart und Sartorius klafft und die die Zeiten von etwa 1550—1800 umfaßt, bleibt indes noch immer zu schließen. — Strieders Untersuchungen über die Entstehung kapitalistischer

[1]) H. Sieveking, Grundzüge der neueren Wirtschaftsgeschichte (in Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft). 4. Aufl. Leipzig und Berlin (B. G. Teubner) 1923.

Organisationsformen[1]) zeigen uns an einzelnen Stellen wertvolle Ergänzungen (z. B. über ein Kupfersyndikat der Fugger und Manlich von 1548). Das hier angekündigte Werk über das vielbehandelte Thema „Entstehung der Aktiengesellschaft" wird hoffentlich nicht mehr lange auf sich warten lassen. —

Die hundertjährige Zugehörigkeit der Stadt Cöln zum preußischen Staat hat den äußeren Anlaß zur Abfassung eines Monumentalwerks[2]) gegeben, das die Entwicklung der Stadt während dieses Zeitraums auf allen Gebieten der Kultur darzustellen die Aufgabe hat. Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte bis zur Gründung des neuen Reichs sind von Eberhard Gothein behandelt, der damit der Wissenschaft ein letztes königliches Geschenk gespendet, während die Fortsetzung bis zum Weltkrieg Neuhaus zum Verfasser hat: beide Teile zusammen geben ein ungemein glänzendes Bild der Entwicklung einer der großen deutschen Industrie- und Handelsstädte, die, wie wenige andere, das gewaltige Tempo des wirtschaftlichen Aufschwungs dieser Periode widerspiegelt. — Bescheidenere Ziele hat sich das Büchlein gestellt, das Rich. Jecht im Auftrage des Görlitzer Magistrats über die wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt Görlitz im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts geschrieben hat[3]): er läßt uns einen sehr interessanten Einblick in die ungeheuren Schwierigkeiten tun, die eine solche mittlere preußische Provinzialstadt zu überwinden hatte, um aus kleinbürgerlicher Enge, aus den Nöten der napoleonischen Periode sich in die freiere und breitere Sphäre der einsetzenden liberalen Ära hinüberzuretten.

Eine vielerörterte Streitfrage allgemeineren Charakters endlich, das Problem der Wirkungen des dreißigjährigen Kriegs auf die wirtschaftliche Lage und die allgemeine Kultur Deutschlands ist durch eine Anzahl tüchtiger Einzeluntersuchungen auf territorial beschränktem Raum[4]) seiner Lösung näher gebracht worden: immer klarer tritt dabei die — von Anfang an wahrscheinliche — Tat-

[1]) Jak. Strieder, Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen. 2. verm. Aufl. München u. Leipzig (Duncker u. Humblot) 1925.

[2]) Die Stadt Cöln im 1. Jahrhundert unter preußischer Herrschaft 1815—1915. Bd. 1. Teil 1: E. Gothein, Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte vom Untergang der Reichsfreiheit bis zur Errichtung des Deutschen Reichs. Teil 2: A. Neuhaus, Entwicklung von der Errichtung des Deutschen Reichs bis zum Weltkrieg.

[3]) R. Jecht, Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt Görlitz im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Im Auftrage des Görlitzer Magistrats bearbeitet. Görlitz (Selbstverlag des Magistrats) 1916.

[4]) Mehring, Wirtschaftliche Schäden durch den dreißigjährigen Krieg im Herzogtum Württemberg. Württemberg. Vierteljahrshefte. N. F. Bd. 30. E. Schwanneke, Die Wirkungen des 30jährigen Kriegs im Erzstift Magdeburg (Hall. Diss. 1914). H. Schmidt-Breitung, Wiederaufbau der Volkswirtschaft und der Staatsverwaltung in Sachsen nach dem 30jährigen Krieg. (Neues Archiv für sächs. Geschichte, Bd. 38.)

sache als Endergebnis hervor, daß das Maß der Katastrophe in den einzelnen Teilen Deutschlands ein außerordentlich verschiedenes gewesen ist, daß andererseits der furchtbare Aderlaß des dreißigjährigen Krieges einen Wirtschaftskörper nur völlig erschöpft hat, der aus anderen Gründen schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an Kraft und innerer Gesundheit schwere Einbuße erlitten hatte. —

Die Agrargeschichte hat in dem von uns zu überblickenden Zeitraum kein Werk von überragender Bedeutung hervorgebracht. Was der Altmeister Theodor Knapp in seinen Gesammelten Aufsätzen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte des württembergischen Bauernstandes[1]) uns gibt, ist im wesentlichen eine buchmäßige Zusammenfassung älterer, zerstreut erschienener Einzelaufsätze, die ergänzt, berichtigt und durch einen Quellenband erweitert sind. Neben einer in breiter Erzählungsform gegebenen Darstellung der rechtlichen und wirtschaftlichen Lage des württembergischen Bauernstandes im 18. Jahrhundert, die auch in die Verfassungs-, Verwaltungs- und politische Geschichte des Landes wieder und wieder hineingreift, tritt eine kulturgeschichtlich besonders reizvolle Abhandlung über die „Marksteine" und eine Schilderung der Bauernentlastung in Württemberg, die anschaulich die ungeheuren Schwierigkeiten und Widerstände aufreiht, mit denen die liberalen Ideen bei ihrer Durchführung in der Praxis zu kämpfen hatten und die sie oft erst nach jahrzehntelangen Kämpfen aus dem Wege schaffen konnten. Überall spüren wir bei diesen Schilderungen hinter aller peinlichen Liebe für historische Kleinmalerei doch das gesicherte Wissen um den weiteren historischen und ökonomischen Raum, in den die zerstreuten Einzeltatsachen mit fester Hand hineingestellt werden.

Auf den Wegen, die Knapp, Fuchs, Grünberg und andere vorgezeichnet haben, bewegen sich im übrigen noch einige andere territorial-geschichtliche Arbeiten, die das von diesen Forschern in großen Strichen gezeichnete und von der Wissenschaft im allgemeinen als gültig angenommene Bild der Bauernbefreiung, der Entwicklung des Bauerntums und der Landwirtschaft im 19. Jahrhundert durch Untersuchungen in engeren Bezirken weiter zu erhellen und zu nuancieren unternehmen.[2])

---

[1]) Th. Knapp, Neue Beiträge zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte des württembergischen Bauernstandes. 1. Band: Darstellung; 2. Band: Belege. Tübingen (Laupp) 1919.

[2]) Genannt seien: J. Jessen, Die Entstehung und Entwicklung der Gutswirtschaft in Schleswig-Holstein bis zum Beginn der Agrarreform (Zeitschr. f. Schleswig-Holstein. Geschichte, 51, S. 1—206). Marie Rimler Die Bestrebungen zur Befreiung der Privatbauern in Preußen 1797/1866 (Forschungen zur brandenburg.-preußischen Geschichte, Bd. 33 u. 34). Lauenstein, Die Entwicklung des niedersächsischen Bauerndorfs in den letzten 100 Jahren. Hildesheim u. Leipzig 1921.

Es darf hier vielleicht der Wunsch ausgesprochen werden, daß die Forschung mehr als bisher sich von diesen Problemen, bei denen für absehbare Zeit neue Ergebnisse von größerer Bedeutung kaum mehr zu erwarten sind, anderen bisher über Gebühr vernachlässigten zuwenden möge. Dazu gehörten, meiner Meinung nach, vor allem etwa die Frage der gewerblichen Betriebe handwerklicher Art auf dem platten Lande und in den kleinen Landstädten, die der Verteilung der Gutsformen auf dem Lande über größere Flächen hin und ihrer inneren Verschiebung in größeren Zeiträumen, ferner auch Untersuchungen über die jeweilige Teilnahme der verschiedenen sozialen Schichten innerhalb der Bevölkerung des platten Landes an der kulturellen Entwicklung des deutschen Volkes, wobei geographische, politische, stammesmäßige Zonen zu bilden wären.

Eine besonders in Anbetracht einer Erstlingsarbeit außergewöhnliche Leistung stellt die Schrift von Margarethe Bosch[1]) dar. Auf Grund eines umfassenden, gründlich und kritisch ausgewerteten Materials werden Entwicklung und Schicksale des Bauernstandes in einzelnen Teilen des deutschen Nordwestens von seinen Anfängen bis zur völligen Befreiung im 19. Jahrhundert eingehend dargestellt und die gewonnenen Resultate zum Schluß an der Gesamtgeschichte des westdeutschen Bauerntums, soweit sie auf Grund älterer Arbeiten wissenschaftlich geklärt ist, geprüft und gewertet. Gewiß sind auch diese Resultate zum großen Teil nicht neu, sondern bestätigen im wesentlichen das aus früheren Forschungen auf dem gleichen Gebiet (Knapp, Koetzschke, v. Below, Wittich u. a.) bekannte: durch die scharfe und klare Gegenüberstellung zweier unmittelbar benachbarter, aber durch ihre allgemeine wirtschaftliche Lage und Struktur wesensverschiedener politischer Gebilde wird indes eine viel größere Differenzierung, eine schärfere Herausarbeitung der jeweils treibenden Kräfte, eine weit reichere Farbigkeit und historische Individualisierung des Gesamtbildes erreicht. Wenn dabei die wirtschaftlichen Faktoren als die „stets in letzter Linie entscheidenden" im Sinne etwa des stark umgebildeten und gemäßigten, gleichsam salonfähig gewordenen historischen Materialismus des späteren Engels angesehen werden, wenn nach Ansicht der Verfasserin (S. 231) „die treibende Kraft in jeder sozialen Bewegung nicht so sehr im Wollen der in ihr wirkenden Klassen als in dem gegebenen Gegensatz der Interessen dieser Klassen, das erst ihr Wollen bestimmt", zu sehen ist, so wird man ein solches Bekenntnis schon um deswillen nicht allzu

[1]) Marg. Bosch, Die wirtschaftlichen Bedingungen der Befreiung des Bauernstands im Herzogtum Kleve und in der Grafschaft Mark im Rahmen der Agrargeschichte Westdeutschlands (Tübinger staatswissenschaftliche Abhandlungen, N. F. 21) Stuttgart (W. Kohlhammer) 1920.

tragisch zu nehmen haben, als auf der anderen Seite immer wieder die Unmöglichkeit betont wird, das wirre Geflecht der in jeder historischen Erscheinung zusammenwirkenden Kausalketten restlos aufzulösen, und als vor allem auch auf den Einfluß der politischen Macht als eines schlechthin irrationalen Elementes mit dem nötigen Nachdruck hingewiesen wird.

Eine sehr breit und ausführlich auf Grund eines durch umfangreiche amtliche Vorarbeiten und Enquêten gewonnenen erschöpfenden Materials ausgearbeitete Denkschrift zum Wiederaufbau der zu Anfang des Weltkriegs so hart mitgenommenen Provinz Ostpreußen[1]), die das Bild dieses auch heute noch schwer um seine Existenz ringenden deutschen Landes nach allen Seiten hin ausführt, wird wirtschaftsgeschichtlich aufs glücklichste unterbaut und ergänzt durch eine auf mehrere Bände berechnete Arbeit von Rob. Stein[2]) über die Umwandlung der Agrarverfassung Ostpreußens durch die Reform des 18. Jahrhunderts, von der, so viel ich sehe, aber nur der erste Band, der die ländliche Verfassung Ostpreußens am Ende des 18. Jahrhunderts schildert, bisher erschienen ist.

Sehr dankenswert werden immer, schon weil sie meist ein starkes Maß von Entsagung voraussetzen, die mehr oder minder gelungenen Versuche bleiben, mit bewußter Beschränkung auf ein kleines, scharf abgegrenztes Gebiet, auf ein oder mehrere Dörfer, eine Gutswirtschaft usw. die Entwicklung von den ersten Anfängen an bis zur modernen Zeit im Längsschnitt zu zeigen, wobei allerdings alles von der Zufälligkeit des erhaltenen Quellenmaterials abhängt und dessen relative Dürftigkeit oft keine voll befriedigende Lösung zuläßt. Ein besonders wertvolles Material, nicht nur wegen der Kulturstätte besonderer Prägung, um die es sich hier handelt, sondern auch in Anbetracht seiner Eigenart an sich hat Werner Richter[3]) in seiner Schrift über Schulpforta verarbeitet. Um das „Erbbuch vom Jahre 1551" ist eine Geschichte des Zisterzienserklosters Pforta von dessen Gründung im Jahre 1138 an gruppiert; sie entwirft uns ein nach allen Seiten ausgeführtes, lebendiges Bild

---

[1]) Grundlagen des Wirtschaftslebens von Ostpreußen. Denkschrift zum Wiederaufbau der Provinz, im amtl. Auftrag hrsg. von J. Hansen, F. Werner u. A. Hesse. Jena (G. Fischer) 1916. T. 1: Hesse, Der Grundbesitz in Ostpreußen. T. 2.: Hansen, Die Landwirtschaft in Ostpreußen. T. 3: Hesse, Die Bevölkerung von Ostpreußen.

[2]) Rob. Stein, Die Umwandlung der Agrarverfassung Ostpreußens durch die Reform des 18. Jahrhunderts. Bd. 1. Die ländliche Verfassung Ostpreußens am Ende des 18. Jahrhunderts. Jena (G. Fischer) 1918.

[3]) Werner Richter, Die Organisation einer Grund- und Gutsherrschaft im Saale-Unstruttal um die Mitte des 16. Jahrhunderts (Das Erbbuch Pfortas vom Jahre 1551). Beiträge zur mitteldeutschen Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftskunde, Heft 3. Halberstadt (H. Meyers Buchdruckerei) 1925.

einer Entwicklung, die aus dem ursprünglich kleinen und relativ armen Kloster die weltbekannte Schul- und Kulturstätte werden läßt. Das Erbbuch, das aus der Periode der entscheidenden Umformung stammt, gibt dem Verfasser die sonst nicht allzu häufig sich findende Möglichkeit, ein nach allen Seiten hin (Technik der Landwirtschaft und der gewerblichen Nebenbetriebe, das allmähliche Aufkommen einer Unternehmerschaft, allerdings kleinsten Stils, die wirtschaftliche und soziale Lage der Bauernschaft, der wenigen Ritterlehen usw.) ausgeführtes, lebendiges und farbenreiches Bild zu entwerfen. —

Auf dem Gebiete der Geschichte des Handwerks und seiner Organisationen seit dem 16. Jahrundert sind es ausschließlich lokalgeschichtliche Untersuchungen, die das Feld beherrschen. Im ganzen ist diese Geschichte ja eine Geschichte des Verfalls, verzweifelter Kämpfe und Versuche, sich einer unaufhaltsamen Entwicklungstendenz dadurch zu entziehen, daß man alte, einst lebenstrotzende Organisationsformen nicht nur künstlich konserviert, sondern sie durch Abbindung jedes Zustroms frischen Blutes von außen her bewußt zur Erstarrung bringt. Ein besonders instruktives Beispiel dafür bietet die Geschichte der Kieler Handwerksämter, die uns Fritz Haehnsen gegeben hat[1]: eine Arbeit, die nicht nur nach dem Umfang des benutzten archivalischen Materials, sondern auch durch dessen völlige Beherrschung und durch eine gute Kenntnis der allgemeinen Entwicklungstendenzen über den Durchschnitt solcher lokalgeschichtlich beschränkten Untersuchungen hinausragt; besonders lehrreich, weil hier das Neben- und Gegeneinander dreier Mächte mit außergewöhnlicher Deutlichkeit zu verfolgen ist: der Zunft als der Vertreterin einer gleichsam nicht mehr zu erweckenden Vergangenheit, der Stadt, als des Organs des Ausgleichs zwischen lokalem Konsum und lokaler Produktion, endlich der Landesherrschaft, die wiederholt energische Vorstöße macht, den Kampf Aller gegen Alle auf engstem Raum durch eine auf merkantilistischen Grundsätzen aufgebaute territoriale Wirtschaftspolitik zu bekämpfen und zu überwinden: ein erster energischer Versuch, schon im Jahre 1616 durch Aufhebung der Zünfte mit liberalen Tendenzen Ernst zu machen,

[1]) Fritz Haehnsen, Geschichte der Kieler Handwerksämter. Ein Beitrag zur Schleswig-Holsteinischen Gewerbegeschichte. Mitteilungen der Gesellschaft für Kieler Stadtgeschichte Nr. 30. Kiel (Walter G. Mühlau) 1920. — Erwähnt seien ferner: J. H. Gebauer, Das Hildesheimer Handwerkswesen im 18. Jahrhundert nach dem Reichsgesetz von 1731 (Hans. Geschbl. 23). C. L. Sachs, Metzgergewerbe und Fleischversorgung der Reichsstadt Nürnberg bis zum Ende des 30jährigen Kriegs (Mitt. für die Geschichte der Stadt Nürnberg, Heft 24). W. Hartmann, 6 Jahrhunderte Bäcker-Handwerk. Eine Chronik der Casseler Bäcker-Innung. Cassel 1921. J. Warncke, Die Zinngießer in Lübeck (Veröffentlichungen zur Geschichte der freien und Hansastadt Lübeck, Heft 6).

war allerdings als reichlich verfrüht zu schnellem Mißlingen verurteilt. —

Während von Entstehung und Entwicklung der hausindustriellen Betriebsform und des Verlegertums kaum etwas zu berichten ist, weil hier einstweilen neue Probleme von Bedeutung nicht zur Erörterung stehen, bedarf die Frage der Entstehung und des rapiden Aufschwungs der Großindustrie in Deutschland und der Umbildung Deutschlands zu einem führenden Land großkapitalistischer Akkumulation und Konzentration trotz Sombarts lapidarem Werk, trotz aller sonst geleisteten Einzelarbeit noch immer auf vielen Teilgebieten der Klärung. Die Frage der Entstehung des großindustriellen Proletariats und seiner sozialen Rekrutierung z. B. ist noch kaum in Angriff genommen: hier können allerdings, will man über allgemeine Redensarten und Wahrscheinlichkeitsschlüsse aus vagen sozialen Prämissen hinwegkommen, nur mühsam und subtil durchgeführte Einzeluntersuchungen demographischer Art weiterhelfen, die viel Entsagung fordern und nicht immer Erfolg versprechen[1]; Untersuchungen, die sich nicht auf das Gebiet von Handwerk und Industrie beschränken dürfen, sondern vor allem als das Hauptquell- und zuflußgebiet für den anschwellenden Strom proletarischer Arbeiter die Zustände der Landwirtschaft innerhalb engerer lokaler Grenzen mitberücksichtigen müßten.

Unter den Darstellungen, die der Entwicklung der großindustriellen Unternehmung in Deutschland vor allem nach ihrer organisatorischen Seite hin gewidmet sind, verdient Wiedenfelds Arbeit über die rheinische Montanindustrie[2] an erster Stelle genannt zu werden. In großen Zügen, alle wesentlichen Linien knapp und klar herausarbeitend, hat der mit dem Stoff durchs eine praktischen Erfahrungen aufs engste vertraute Verfasser ein überaus fesselndes und lebendiges Bild eines organischen Wachstums gegeben, wie es in der Weltgeschichte der Wirtschaft nur selten seinesgleichen hat: von handwerklichen Anfängen zu Beginn des Jahrhunderts durch die individuelle Kraft und das organisatorisch-technische Geschick einzelner Unternehmer ebenso wie durch die Gunst der allgemeinen Lage und hier wieder vor allem der politischen Einigung Deutschlands emporgetrieben, gipfelt sie zunächst in den einzelnen Großunternehmungen des neuen Reichs, bis dann der auf die Spitze getriebene Kampf um den Absatz zu neuen Bindungen von verschiedener Stärke und innerer Haltbarkeit

[1]) So ist nach ihrer eigenen Aussage die Verfasserin der oben S. 364 besprochenen Arbeit über das Bauerntum in Kleve-Mark von dieser Fragestellung ausgegangen, aber dann, an ihrer unmittelbaren Lösung verzweifelnd, auf andere Gebiete geraten.

[2]) Kurt Wiedenfeld, Ein Jahrhundert rheinischer Montan-Industrie, 1815—1915 (Moderne Wirtschaftsgestaltungen IV). Bonn 1916.

(Konventionen, Kartellen, „gemischten Werken", Trusts usw.) führt, in deren Entwicklung und innerer Durchbildung wir noch mitten innen stehen. Die Entwicklung des Standortsproblems in seinen wechselnden Phasen, die des Verhältnisses von Bank- und Unternehmerkapital, die Bedeutung der Ausgestaltung der technischen Mechanik für das Werden der großen Unternehmung, aber auch die Grenzen dieser oft überschätzten Bedeutung — alles wird in knappster Form erschöpfend behandelt. — Zu dem, was Wiedenfeld auf engem Raum über die Entwicklung der rheinischen Kleinindustrie uns mitteilt, bietet die ausführliche Darstellung der Solinger Messerindustrie, ihrer inneren Struktur und Entwicklung durch Fr. Wilhelm Dransfeld[1]) eine sehr willkommene Ergänzung. — Andere Industrien, wie z. B. die rheinische Mineralfarbenindustrie, die durch die Mode neuerdings zu größerer Bedeutung gelangte Apoldaer Wirkwarenindustrie, die bayerische Porzellanfabrik Nymphenburg, der württembergische Kupfer- und Silberbergbau, das Freiberger Bergwesen haben im Ganzen tüchtige monographische Bearbeitung erfahren.[2])

Nicht zum wenigsten der eingehenden und tiefdringenden Würdigung, die ebenfalls Wiedenfeld schon vor längerer Zeit der organisatorisch-plastischen Funktion des Einzelunternehmertums im kapitalistischen Produktionsprozeß hat zuteil werden lassen, ist es wohl zu danken, daß eine ganze Reihe führender Persönlichkeiten im Bereiche der modernen industriellen Entwicklung Deutschlands in den letzten Jahren eine eingehende biographische Behandlung erfahren hat. Über Friedr. Krupp, den Gründer der Gußstahlfabrik, verbreiten die von Wilh. Berdrow[3]) publizierten Briefe und Urkunden mannigfach neues Licht: sie zeigen ihn als eine typische Unternehmernatur von stark irrationalem Charakter, einen Experimentator großen Stils, mehr Techniker als Wirtschafter, der in seinem glühenden Optimismus und unbezähmbaren Erobererdrang die solide finanzielle Grundlage

[1]) Fr. Wilh. Dransfeld, Solinger Industrieverhältnisse im 18. Jahrhundert. Solingen (Schmitz u. Olbertz) 1914.

[2]) Gustav Adolf Walter, Die geschichtliche Entwicklung der rheinischen Mineralfarbenindustrie vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Weltkriegs (Veröffentlichungen d. Archivs für rhein.-westphäl. Wirtschaftsgeschichte). Essen (Baedeker) 1922. W. Schneider, Die Apoldaer Wirkwarenindustrie bis zum Jahre 1914. Jena 1922. T. H. Hofmann, Geschichte der bayerischen Porzellanmanufaktur Nymphenburg. Bd. 2: Werkbetrieb und Personal. Leipzig 1922. F. Heucke, Beiträge zur Freiberger Bergchronik, die Jahre 1831—1900 umfassend (Mitt. des Freiberger Altertums-Vereins 52, S. 387ff.) Freiberg 1920. M. Schnürlen, Geschichte des württembergischen Kupfer- und Silbererzbergbaues (Tübinger staatswissenschaftliche Abhandlungen, N. F. 23). Stuttgart (W. Kohlhammer) 1921.

[3]) Wilh. Berdrow, Friedrich Krupp, der Gründer der Gußstahlfabrik. In Briefen und Urkunden. Essen (Baedeker) 1915.

seiner Unternehmungen oft außer Acht ließ und, noch nicht 40 jährig, ein völlig Erschöpfter zusammenbrach, so daß der Sohn auf wenig gesicherter und stark geschmälerter Grundlage aufs neue aufbauen mußte. In größerem Stil gehalten, farbenreicher und lebendiger ist das Bild, das Paul Arnst von einem der Führenden der ersten Unternehmergeneration des neuen Reichs, einem der Wenigen, die sich auch durch die gewaltigsten revolutionären Sturmwinde nicht aus dem Geleise werfen ließen, von August Thyssen und seinem Werk entwirft.[1]) Wir sehen aus kleinsten Anfängen — Gründung des Mühlheimer Walzwerkes 1871 mit 70000 Taler Kapital und 70 Arbeitern — ein Werk erwachsen, das ihn schon bald über den Rahmen der Einzelunternehmung zu den ersten Versuchen eines vertikalen Aufbaues, eines „gemischten Werkes" führt, das der Aufgabe dienen soll, ihn von der zum Kartell sich organisierenden Kohlenwirtschaft unabhängig zu stellen; wir sehen ihn schon kurz nach der Jahrhundertwende die nationalen Grenzen sprengen und, immer in dem Bestreben sein Werk von allen wirtschaftlichen Abhängigkeiten zu lösen, um völlig selbstherrlich in ihm schalten zu können, in Luxemburg und Frankreich Fuß fassen, bis der Weltkrieg und seine Folgen ihn zwingen, auf sein als Musterunternehmung ausgebautes Werk Hagedingen Verzicht zu leisten; nach 1918 als energischen Förderer einer rationellen Planwirtschaft zum Zweck der Erhöhung der so arg zusammengeschmolzenen nationalen Produktivkräfte, ohne je zu mechanistischen Akkumulationsexperimenten zu greifen, wie sein großer Rivale Stinnes: alles in allem eine Unternehmernatur größten Stils, dessen geschlossene Eigenart, mit all ihren eckenhaften Menschlichkeiten, uns in der überaus lebendigen Darstellung Arnsts in voller Plastik und Anschaulichkeit entgegentritt. —

Die Handelsgeschichte der neueren und neuesten Zeit ist — sehen wir etwa von der Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen ab — von jeher, aus begreiflichen Gründen, vor allem wegen der Weitschichtigkeit und Unübersichtlichkeit des Quellenmaterials das Stiefkind der Wirtschaftsgeschichte gewesen; Leistungen, wie sie die Handelsgeschichte des Mittelalters aufzuweisen hat, — wie etwa Heyds Geschichte des Levantehandels, Schultes Darstellung des Verkehrs zwischen Deutschland und Italien, Schaubes italienische Handelsgeschichte — sind auf dem Gebiet der neueren Handelsgeschichte bisher nicht zu verzeichnen. So müssen wir schon dankbar sein, wenn uns etwa in Wilh. Langenbecks Ge-

[1]) Paul Arnst, Friedrich Thyssen und sein Werk (Ergänzungsbände der Zeitschrift für handelswissenschaftliche Forschung, Bd. 7). Leipzig (Gloeckner) 1925. Vgl. auch A. Riedler, Emil Rathenau und das Werden der Großwirtschaft. Berlin (Springer) 1916; A. Roth, Wilhelm v. Siemens. Berlin u. Leipzig (Walter de Gruyter & Co.) 1922.

schichte des deutschen Handels[1]) ein für Einführungszwecke gut brauchbares, kenntnisreiches, wenn auch in Einzelheiten nicht immer zuverlässiges Kompendium geschenkt wird und wenn wenigstens Teilgebiete sachverständige Bearbeitung erfahren. Wenn ein so guter Kenner der hanseatischen Geschichte wie R. Häpke[2]) uns in populärer Form von den letzten traurigen Zeiten der Hanse erzählt, so dürfen wir uns dessen ebenso freuen, wie wenn Ernst Kroker[3]) in lebhaften Farben uns ein für weite Kreise bestimmtes Bild von der Entwicklung des Leipziger Handels, von den Zeiten des ersten Aufblühens der Stadt an bis zu den jüngsten, zukunftsreichen Neugestaltungen entwirft. — Zu Schultes und Gotheins großen Werken über die Wirtschafts- und Handelsverhältnisse Süddeutschlands bildet eine größere Arbeit W. Tritschellers[4]) über die Lenzkircher Handelsgesellschaften im 18. und 19. Jahrhundert eine sehr willkommene Ergänzung.

Wie die Pioniere und Führer der Großindustrie gerade in diesem letzten Jahrzehnt ihre Biographen fanden, die meist durch das Wunder eines märchenhaften Aufstiegs von kleinen Anfängen aus gerade zur Behandlung solcher Stoffe gelockt waren, so auch einige von den Großmagnaten des Handels und der Bankwelt, an ihrer Spitze der Begründer der Weltmacht des Hauses Rothschild[5]), Mayer Anselm Rothschild, dessen Klugheit und Vorsicht, gepaart mit einem außergewöhnlichen Blick für die Gunst des Augenblicks, in Zeiten der Wirrnis und der allgemeinen Geldknappheit es ihm ermöglichte, den eben erst erfolgten Austritt aus der Enge des Ghettos zu einem siegreichen Vorstoß in das Reich des finanziellen Großkapitalismus auszunutzen; dann als „Häuptling der Mitte" gleichsam Werner von Siemens, von dem kein geringerer als Helfferich[6]) das Bild einer kaufmännischen Wirksamkeit großen Stils in jenen glücklichen Aufstiegszeiten der deutschen Banken geformt hat, die der Gründung des Reichs folgten und die Banken zu den Zentren der gewaltigen wirtschaftlichen Expansion Deutschlands werden ließen. Endlich einer der Führer der Wilhelminischen Ära, der einzige der Paladine Wilhelms II., der den völligen Zusammenbruch all seiner patriotischen Hoffnungen und Träume nicht über-

---

[1]) W. Langenbeck, Geschichte des deutschen Handels (Aus Natur u. Geisteswelt 237). 2. Aufl. Leipzig u. Berlin (B. G. Teubner) 1918.

[2]) R. Häpke, Der Untergang der Hansa. Hansische Volkshefte 5. Bremen 1923.

[3]) Ernst Kroker, Handelsgeschichte der Stadt Leipzig. Leipzig (Bielefeld) 1925.

[4]) W. Tritscheller, Die Lenzkircher Handelsgesellschaften. Tübingen 1922.

[5]) C. W. Berghoeffer, Mayer Anselm von Rothschild (Frankfurter Lebensbilder 4). Frankfurt 1922.

[6]) K. Helfferich, Georg von Siemens. 2 Bde. Berlin (Springer) 1921/23.

leben zu können glaubte: die eben durch seinen Tod mit dem Nimbus eines tragischen Geschicks umsäumte Persönlichkeit Alfred Ballins hat in der lebendigen, nach der Seite der Persönlichkeitsschilderung wie der Darstellung sachlicher Zusammenhänge gleich wertvollen Schilderung durch Huldermann[1]) die Würdigung erfahren, die diese von kleinen Anfängen unter Überwindung von 1000 Hemmungen zum captain of commerce aufgestiegene scharf umrissene Individualität verdient. — Eine willkommene Ergänzung zu diesem Lebensbild bietet die Beschreibung des in viel ruhigeren Bahnen verlaufenden Lebens von H. H. Meier, dem Gründer des Norddeutschen Lloyd, die wir Hardegen verdanken.[2])

Von den großen Persönlichkeiten der früheren Jahrhunderte hat eine der größten, die des Begründers der Fuggerschen Weltmacht, durch den besten Kenner der frühkapitalistischen Periode in Deutschland, J. Strieder, eine populär gehaltene, aber durchaus auf wissenschaftlichem, zum Teil selbst erarbeitetem Grunde ruhende, schön ausgestattete, kurze Lebensbeschreibung[3]) erhalten, die eine kurz zuvor erschienene von E. Reinhardt[4]) um so mehr überflüssig macht, als zwar der Rechts-, nicht aber der Kulturgeschichtler etwas aus ihr lernen kann und als recht unerfreuliche von Strieder aufgedeckte Plagiate den Verfasser in einem ziemlich trüben Lichte erscheinen lassen.

Eine weniger bekannte, aber für die Vorgeschichte der großkapitalistischen Bewegung in Deutschland nicht uninteressante Persönlichkeit hat die Pietät eines Urenkels der Vergessenheit entrissen: Peter Hasenclever aus Remscheid, dessen bald nach seinem Tode durch einen Rektor Glauber verfaßte Biographie jetzt, von A. Hasenclever[5]) neu ediert, mit kurzer Einleitung versehen und durch wertvolle Familiendokumente ergänzt, überraschende Einblicke in jene von der Forschung bisher wenig beachtete Periode tun läßt, in der deutsche Kaufleute als vereinzelte wagemutige Pioniere in der eben frei gewordenen nordamerikanischen Union Betätigung für ihre in der Heimat brachliegende Arbeitskraft suchten.

In ein ebenfalls bisher wenig beachtetes Forschungsgebiet leuchtet eine auf gründlicher Einzelforschung ruhende Arbeit von

---

[1]) B. Huldermann, Albert Ballin. 2. Aufl. Oldenburg (Stalling) 1922.

[2]) H. Hardegen, H. H. Meier, der Gründer des Norddeutschen Lloyd. Leipzig 1920.

[3]) Jak. Strieder, Jacob Fugger, der Reiche. Leipzig (Quelle & Meyer) o. J.

[4]) E. Reinhardt, Jakob Fugger der Reiche aus Augsburg. Berlin 1924.

[5]) A. Hasenclever, Peter Hasenclever aus Remscheid-Ehringhausen, ein deutscher Kaufmann des 18. Jahrhunderts. Gotha (Fr. A. Perthes) 1922.

R. Weisflog[1]) über die Geschichte des deutsch-finnischen Handels seit dem Mittelalter hinein, interessant vor allem deshalb, weil hier gezeigt werden kann, wie die eigenen Belange dieses von der Natur reich ausgestatteten Landes nacheinander dem kommerziellen Egoismus der Hansestädte, den merkantilistischen Strebungen Schwedens, dem Hochschutzzollsystem des absolutistischen Rußlands dienstbar gemacht wurden, bis endlich seit 1918 die durch den Weltkrieg errungene politische Selbständigkeit dem Lande eine ausschließlich den eigenen Interessen dienende Handelspolitik ermöglicht hat — was dann einen glänzenden Aufschwung seines Wirtschaftslebens zur Folge hatte.

Der bekannte treffliche Kenner der älteren Geld- und Münzgeschichte, Freiherr von Schrötter[2]), gibt in seiner Geschichte des neueren Münz- und Geldwesens Triers 1550—1794 eine aus den Akten gearbeitete sehr lebendige und farbenreiche Darstellung jener durch die Jahrhunderte hindurch wieder und wieder erneuten verzweifelten Versuche, die Schwierigkeiten der politisch-wirtschaftlichen Zersplitterung und den ewigen Antinomismus von fiskalischen Rücksichten auf der einen, volkswirtschaftlichen Interessen auf der anderen Seite mit auf die Dauer doch stets untauglichen Mitteln zu überwinden. — Eine Episode aus der Münzgeschichte Preußens, die erweist, wie es gelegentlich selbst in kritischen Zeiten gelang, durch energische staatliche Eingriffe einigermaßen Ordnung in das Chaos zu bringen, wird in einer wertvollen Arbeit von Knapke[3]) anschaulich geschildert, während eine kleine Arbeit Schwinkowskis[4]) einen charakteristischen Einblick in die furchtbare Verwirrung der Münzverhältnisse des Reichs und der Territorialstaaten nach dem 30jährigen Kriege tun läßt. —

Die Forschungen auf dem Gebiet der Staatswirtschaftspolitik sind, seitdem Altmeister Schmoller und seine Schule nicht mehr auf deutschen Kathedern die Herrschaft führen, allmählich in ein langsameres Tempo geraten: ein neuer Aufschwung dürfte vielleicht von einer Veränderung der Fragestellungen zu erwarten sein, die — von Troeltsch und Max Weber befruchtet — die Probleme der staatlichen Wirtschaftspolitik nicht nur in engere Beziehung

---

[1]) R. Weisflog, Die Entwicklungsgeschichte der deutsch-finnischen Handelsbeziehungen (Schriften des Instituts für Finnlandkunde der Universität Greifswald 2). Greifswald (L. Bamberg) 1925.

[2]) F. von Schrötter, Geschichte des neueren Münz- und Geldwesens im Kurfürstentum Trier 1550—1794. Berlin (Parey) 1917.

[3]) W. Knapke, Das Geldwesen Ostpreußens im siebenjährigen Kriege. Königsberg (Karg & Manneck) 1922.

[4]) A. Schwinkowski, Die Reichsmünzreformbestrebungen in den Jahren 1665—1670 und der Vertrag zu Zinna 1667. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1916.

zum äußeren und inneren politischen Leben eines Staates, sondern zu dessen gesamter geistiger Haltung setzen würden. Fragen etwa wie die, was in den einzelnen Perioden auf dem Gebiet des Steuer- oder Zollwesens als sittlich erlaubt und „gültig" anzusehen sei — denn auch auf diesem Gebiete gab es stets, wie die großen Reformprojekte beweisen, gewisse ideale Maßstäbe, an denen das zufällig „geltende" gemessen wurde —; inwiefern etwa direkte Steuern oder Zölle einen gebührenartigen Charakter tragen, d. h. durch unmittelbare Gegenleistungen der öffentlichen Gewalt „entgolten" werden sollten, und ähnliche Probleme des Grenzgebiets zwischen Wirtschafts- und Geistesgeschichte sind bisher noch kaum in Angriff genommen worden.

Unter den Arbeiten, die Teilprobleme der Wirtschaftspolitik eines Staates unter neuen Gesichtspunkten behandeln, ragt diejenige Brinkmanns[1]) über die preußische Handelspolitik vor dem Zollverein als außergewöhnliche Leistung weit hervor. Hier wird auf Grund eines weitschichtigen archivalischen Materials in die Geschichte jener für die Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse Preußens und damit Gesamtdeutschlands entscheidenden Periode zum erstenmal volle Klarheit gebracht und damit auch der Ursprung des Zollvereins aus dem etwas nebelhaften Dunkel gehoben, von dem er bisher verhüllt gewesen war. — Eine ungewöhnlich inhaltreiche Baseler Disseration von J. Pentmann[2]) stellt die Geschichte des Zollvereins in den allgemeinen Zusammenhang der Entwicklung der Zollunionsideen im 19. Jahrhundert und bis zum Weltkrieg; den älteren aus der Tiefe geistig-nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls geborenen und deshalb gesunden und zugkräftigen Bewegungen werden die neueren rein politisch motivierten, wie sie vor allem der Weltkrieg geboren hat, als künstlich und unfruchtbar gegenübergestellt. —

Aus dem Gebiete der Geschichte der wirtschaftlichen Lehrmeinungen, das hier natürlich nur beiläufig gestreift werden kann, seien zwei kleinere Schriften von einiger Bedeutung genannt: die von Gargas[3]) allerdings nur deswegen, weil ihr Verfasser mit seiner Arbeit ein bisher in Deutschland überhaupt noch nicht beackertes Gebiet betritt, das wohl ausgiebiger sich erwiesen hätte, wenn dem Bearbeiter die Kunst zusammenfassender Dar-

---

[1]) Carl Brinkmann, Die preußische Handelspolitik vor dem Zollverein und der Wiederaufbau vor 100 Jahren. Berlin u. Leipzig (Walter de Gruyter & Co.) 1922. Vgl. auch M. v. Herzfeld, Zur Orienthandelspolitik Österreichs unter Maria Theresia. Wien (Hölder) 1919.

[2]) J. Pentmann, Die Zollunionsidee und ihre Wandlungen im Rahmen der wirtschaftlichen Ideen und der Wirtschaftspolitik des 19. Jahrhunderts (Probleme d. Weltwirtschaft, Bd. 27). Jena (G. Fischer) 1917.

[3]) S. Gargas, Geschichte der Nationalökonomie im alten Polen. Berlin (Prager) 1925.

stellung und eine genügende Beherrschung der deutschen Sprache zur Verfügung gestanden hätten. Weit wertvoller ist die eingehende Darstellung der Genossenschaftstheorien, die wir J. L. Sassen[1]) verdanken, weil sie zum erstenmal den Versuch macht, an die Stelle einer rein deskriptiven Aufzählung der einzelnen Lehren uns eine Entwicklungsgeschichte der genossenschaftlichen Ideologie zu geben. Dabei wird die Herkunft der modernen Lehre von der Genossenschaft aus dem mittelalterlichen Zunftwesen mit nicht völlig überzeugender Begründung abgelehnt; sie erscheint dem Verfasser vielmehr ausschließlich als Reaktionsbewegung gegen die Verelendung weiter Kreise der Bevölkerung in der Ära des Frühkapitalismus und gegen ihre fortschreitende Konzentration in Fabriken. Von diesem Ausgangspunkt aus verfolgt er dann die Entwicklung der genossenschaftlichen Ideen durch das 19. Jahrhundert hindurch bis zu den neuesten Erscheinungen, der französischen Schule von Nîmes und der sog. Hamburger Richtung in Deutschland, mit eingehender Sachkenntnis und völliger Beherrschung des weitschichtigen Materials.

Für weitere Kreise bestimmt, den Studierenden zugleich neben den großen Lehrbüchern sicher sehr willkommen, ist der in großen Zügen gehaltene, aber alles Wesentliche wiedergebende Überblick über die ökonomischen Hauptlehren des 19. Jahrhunderts, den wir der gewandten Feder Momberts[2]) verdanken. Wie wichtig aber eine eingehendere Beschäftigung mit der Geschichte der Nationalökonomie als einem notwendigen Bildungsmittel für den heranwachsenden Nationalökonomen ist, das hat H. Herkner in der Festschrift für Lujo Brentano mit eindringlichen Worten dargelegt.[3]) —

In dem ungeheuren Meer der Literatur über den Sozialismus nicht zu ertrinken, dazu gehört für den Forscher auf diesem Gebiet schon eine ungewöhnliche Kunst des Schwimmens und Lavierens. Hier kann nur auf einige Erscheinungen hingewiesen werden, die das im allgemeinen nicht allzu hohe Durchschnittsmaß solcher Arbeiten beträchtlich überragen. Im Mittelpunkt der Erörterungen steht heute die Frage nach dem Verhältnis der sozialistischen Lehre zum Staat. Von bürgerlicher Seite hat der Gießener Nationalökonom Friedr. Lenz[4]) diese Frage einer breiten, weit ausholenden Untersuchung unterzogen, die das Problem — dogmatisch und historisch —

---

[1]) J. L. Sassen, Die Entwicklung der Genossenschaftstheorie im Zeitalter des Kapitalismus. München (Steinebach) 1914.

[2]) P. Mombert, Soziale und wirtschaftspolitische Anschauungen in Deutschland vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (Wissenschaft und Bildung, Bd. 155). Leipzig (Quelle & Meyer).

[3]) H. Herkner, Die Geschichte der Nationalökonomie (Festschrift für Lujo Brentano, S. 223). München u. Leipzig (Duncker & Humblot) 1916.

[4]) Fr. Lenz, Staat und Marxismus. 2 Bde. Stuttgart (Cotta) 1924.

nach allen Richtungen beleuchtet. Von dem Grundgedanken ausgehend, daß alles theoretische Denken bei Marx politisch unterbaut sei und nur von diesem Standpunkt aus richtig verstanden werden könne, sucht der Verfasser zunächst Marx' Stellung zum Staat in das Blickfeld des durch den Weltkrieg gewonnenen Standpunkts zu ziehen und von hier aus kritisch zu betrachten, den deutschen Marxismus mit dem russischen zu vergleichen und insbesondere seine falsche Wertung von Staat und Gesellschaft in ihrem gegenseitigen Verhältnis und seine allzu westliche Einstellung als verhängnisvoll für das Schicksal des Marxismus selbst nachzuweisen. Der zweite Band will dann an der Geschichte der deutschen Sozialdemokratie die gewonnenen Resultate prüfen und erhärten — im ganzen eine durch scharfe und originelle Problemstellung und energische Gedankenführung imponierende Leistung, die allerdings den politischen und weltanschaulich Andersdenkenden schwerlich überzeugen wird.

Noch weiter holt von der Seite des Reformsozialismus her Heinrich Cunow[1]), mit Max Adler heute wohl der tiefste und gelehrteste Denker der marxistischen Schule, aus, indem er in einer langen, fast den ganzen ersten Band seines zweibändigen Werkes umfassenden Einleitung die gesamte Geschichte der Staatsauffassungen von den mythischen Zeiten bis auf Karl Marx aufrollt, vorwiegend die einzelnen Denker selbst sprechen läßt, dabei aber, da er wohl als Völkerpsychologe und Soziologe geschult, als Historiker aber durchaus Laie ist, an der Oberfläche bleibt, gute und schlechte Zensuren erteilend, je nachdem von den einzelnen Geschichtschreibern und Staatstheoretikern die natürliche „Kausalität" im Sinne der materialistischen Geschichtschreibung betont oder zugunsten eines inner- oder gar überweltlichen Pragmatismus geopfert ist; immerhin aber doch mit einem im Kreise der Genossen seiner Weltanschauung nicht eben häufigen toleranten Anerkennung überragender geistiger Leistungen, wie etwa der Staatslehre des heiligen Thomas von Aquin. Auf diesem breiten Unterbau erhebt sich dann die eingehende Darstellung der Staatslehre von Karl Marx, die wesentlich neue Gesichtspunkte nicht aufweist, aber von dem nun einmal gewählten Standpunkt aus soweit Klarheit über sie verbreitet, als es bei der schillernden, vielfach wechselnden Eigenart gerade dieses Teiles der marxistischen Doktrin möglich ist. Auf den zweiten Hauptteil, die kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Staatsdoktrin, hier einzugehen, so bedeutsam und viel beachtet gerade diese Erörterungen sind, kann nicht unsere Aufgabe sein. Bedauerlich ist die oft zu

[1]) H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie. 2 Bde. 4. Aufl. Berlin (Vorwärts) 1923.

Tage tretende Fehlerhaftigkeit der fremdsprachigen Zitate, die durch eine Kontrolle von sachverständiger Seite leicht zu beseitigen gewesen wäre.

Von anderen Gesichtspunkten aus geht Herbert Sultan[1]) an das gleiche Problem heran. Hier handelt es sich um eine sehr scharfsinnige dogmengeschichtliche und -kritische Untersuchung der Begriffe Staat und Gesellschaft bei Marx-Engels mit dem Ziel, durch ihre Klärung eine theoretisch gesicherte Grundlage für die Beantwortung des Sozialisierungsproblems zu erreichen, und dem Resultat, daß in dem Augenblick, da die politische Seite der funktionellen Wirtschaftseinheit dasselbe Bild zeigt wie die gesellschaftliche, d. h. wenn das formale Verhältnis der wirtschaftlichen Funktionen des Menschen dieselbe einheitliche Gestaltung aufwiese wie das ihrer politischen Funktionen, die Sozialisierung im Sinne von Marx-Engels von selbst eintreten werde.

Unter den Biographien sozialistischer Denker ragt die von Gustav Maier[2]) dem großen Mitarbeiter von Karl Marx, Friedr. Engels, gewidmete vor allem deshalb hervor, weil auf Grund eines weitschichtigen Quellenmaterials hier zum erstenmal nicht nur die Persönlichkeit des vom „Schatten des Titanen“ Verdeckten in ein helleres Licht gerückt, sondern auch der jeweilige Anteil der beiden Freunde an den in gemeinsamer Arbeit geschaffenen Werken klarer in die Erscheinung tritt.

Leipzig. Alfred Doren.

[1]) H. Sultan, Gesellschaft und Staat bei Karl Marx und Friedrich Engels. Ein Beitrag zum Sozialisierungsproblem. Jena (G. Fischer) 1922.

[2]) G. Mayer, Friedr. Engels. Bd. 1. Berlin, (Springer) 1920. Vgl. auch St. Grossmann, Ferd. Lasalle. 1919; R. Wilbrandt, Karl Marx (Aus Natur u. Geisteswelt, Nr. 621) Leipzig u. Berlin (B. G. Teubner) 1920.

TITEL UNGEDRUCKTER, VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU LEIPZIG ANGENOMMENER DISSERTATIONEN KULTURGESCHICHTLICHEN INHALTS (seit 1. XI. 1925).

Seit dem Wintersemester 1925 besteht auch für die bei der Philosophischen Fakultät zu Leipzig angenommenen Dissertationen der Druckzwang. Bis zum Stichtag (15. Oktober 1925) sind noch eine Reihe von Arbeiten eingeliefert worden, die noch nicht der Druckverpflichtung unterliegen; die Arbeiten kulturgeschichtlichen Inhalts seien im Anschluß an die Bekanntgabe auf S. 127f. ihrem Titel nach aufgezeichnet.

1925.

Helmut Kißling, Studien über die Ethik Heinrichs von Meißen (gen. Frauenlob).

Wilhelm Lütge, A. H. L. Heeren als Historiker. Insbesondere sein Verhältnis zur modernen Geschichtschreibung.

Ernst Herrmann, Das Weimarer Lied in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts.

1926.

Gerhard Kießling, Die Entwicklung des Titelblattes in Deutschland von 1470—1530.

Arthur Georgi, Die Entwicklung des Berliner Buchhandels bis zur Gründung des Börsenvereins der deutschen Buchhändler 1825.

Johannes Thomas, Die Naturmystik der Heiligen Hildegard von Bingen. I. Teil: Das Wesen der Mystik Hildegards und ihre Anschauungen über das Verhältnis von Gott — Welt — Natur.

Werner Wöller, Der süddeutsche Bauer in der höfischen Literatur des 13. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Frage der Teilnahme des Bauern an der mittelalterlichen Kultur.

Hans Schobert, Das kursächsische Amt Altenburg nach einem Erbbuch von 1548 und den Amtsrechnungen von 1537—1546.

Albert Bernstein, Die topographische Entwicklung der Stadt Chemnitz bis zur Ummauerung.

Walter Rießner, Der Humanismus in Zittau.

Georg Rämisch, Die Geschichte der Papiermacherkunst in Sachsen von ihren Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.

Erich Lehmann, Die Entwicklung der Forstwirtschaft und Flößerei im Weißeritzgebiet vom 16. bis 18. Jahrhundert.

Rudolf Stöwesand, Magister Paulus Stockmann, Feld- und Schiffsprediger Gustav Adolfs und Senior in Lützen. Ein Zeit- und Kulturbild aus dem Dreißigjährigen Kriege.

Ernst Rohloff, Studien zum Musiktraktat des Johannes de Grocheo, einer Lehrschrift aus dem Zeitalter der Hochscholastik.

Siegfried Lorenz, Das Unendliche bei Nicolaus von Cues.

Gerhard Nestler, Adam Friedrich Oeser. Eine Monographie.

Hilda Eilts, Die Frau in den deutschen Großerzählungen des hohen Mittelalters.

Walter Thalhauser, Die Stellung der mittelalterlichen Kirche zum Berufsethos unter besonderer Berücksichtigung des Kaufmannsstandes.

Theodor Ebeling, Die Landes-Öconomie-Manufactur- und Commercien-Deputation in Sachsen.

Oskar Röbel, Johann Friedrich Benzenberg als Nationalökonom, Steuer- und Finanzpolitiker.

Rudolf Roch, Christian Theodor Weinlig, der Lehrer Richard Wagners.

Oswin Poetschke, Claude Henri de Saint-Simon im Rahmen seiner Zeit.

Marie Müller, Untersuchungen zur Sprache Winckelmanns.

Alfred Meinel, Diesterwegs geistige Entwicklung bis zum Jahre 1820. Dargestellt auf Grund seiner Schriften und bisher unbenutzter Akten.

Ernst Tromm, Studien zur Kindheit von Konrad von Fussesbrunn.

Joachim Haupt, Logische und historische Wertung in der Geschichte.

Bei einigen dieser genannten Dissertationen besteht die Hoffnung, daß sie noch zum Druck gelangen, doch ist keine Gewähr dafür gegeben.

H. Sch.

